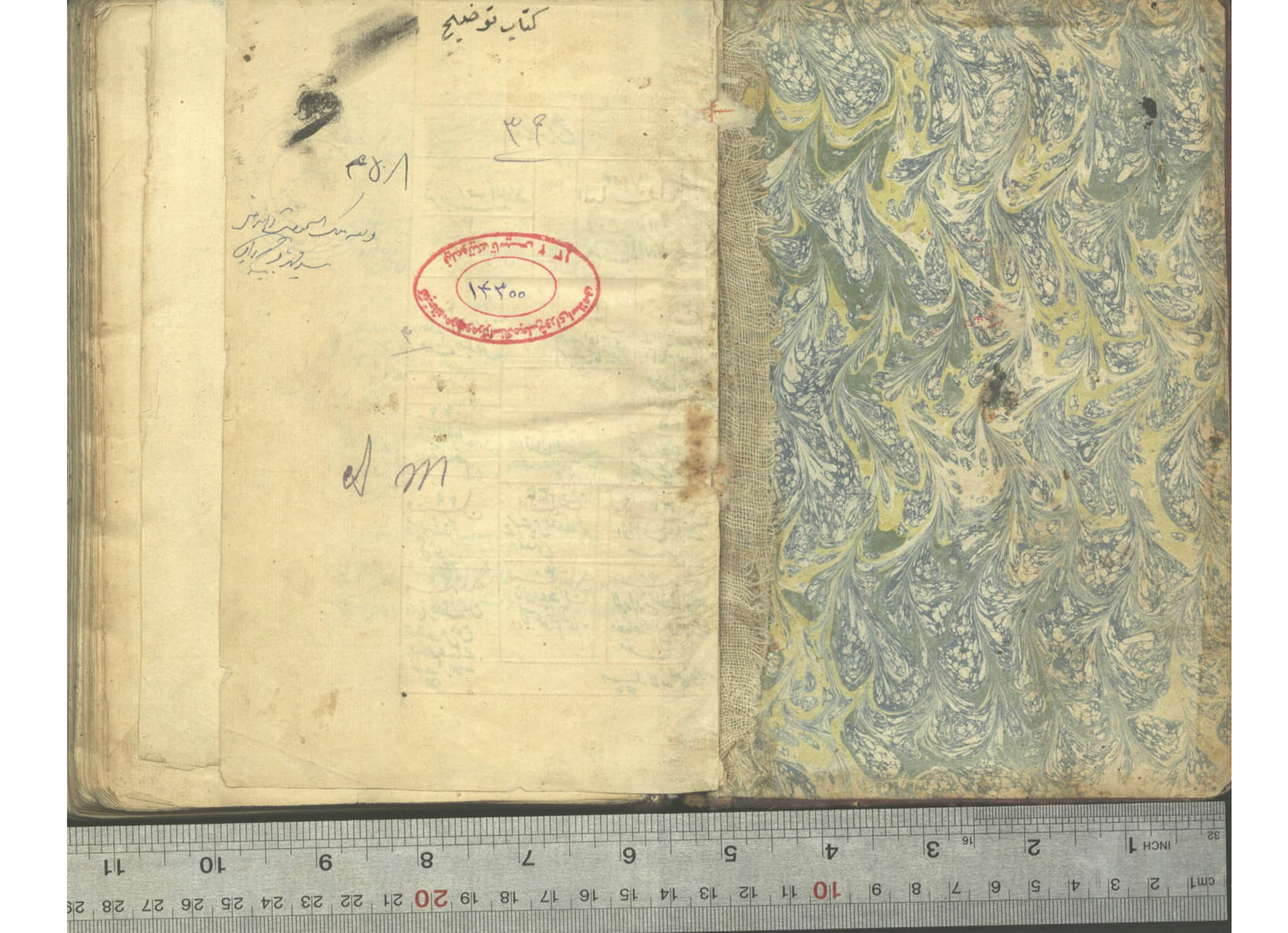

بازرسی شد
۳۲۰ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۸۹۳۰
۶۹۴۴



کتاب توضیح
۳۶
۱۴۳۰۰





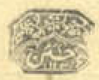
فهرس توضيح



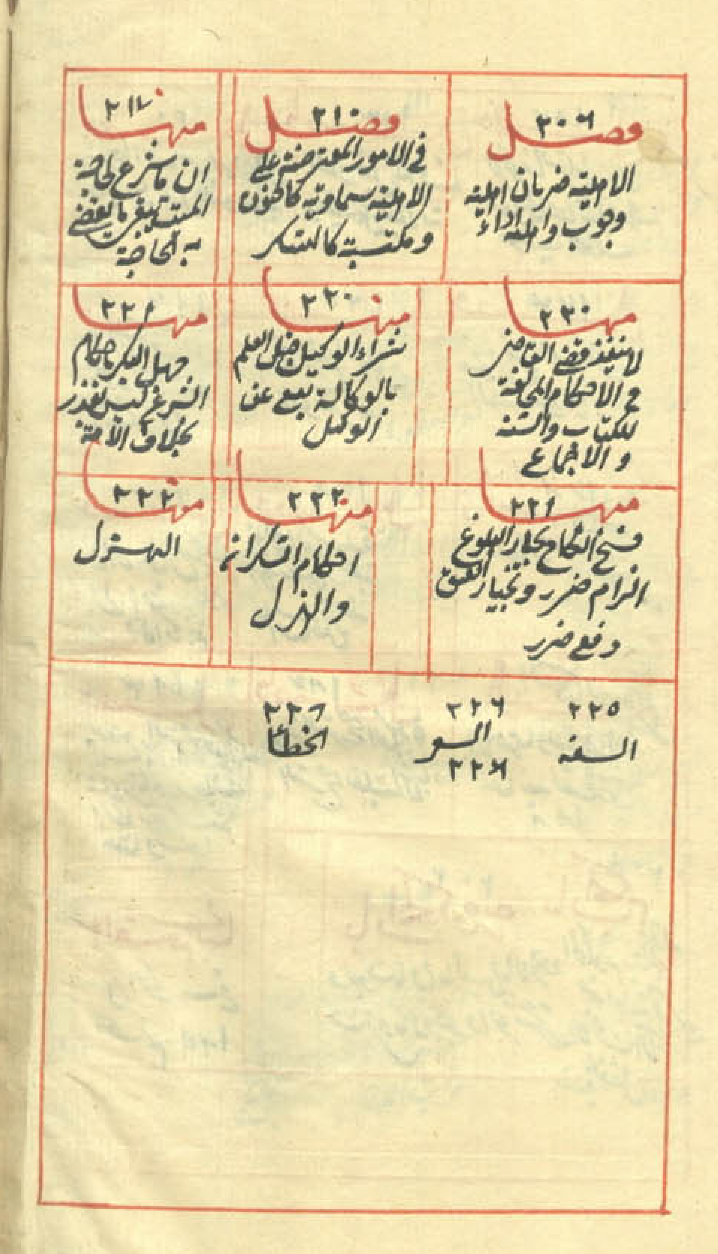


استعاره من الزمان العبد الواثق بالملك المنان
حسين بن اسحاق الواني عليهما الرحمة
والغفران آمين بمنه

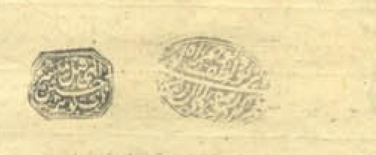
ويكفيك قول الناس فيما ملكته
لقد كان هذا مرة لفلان




قد ساق سائق التقدير الى ملك العبد الفقير الحقير
المعترف بالعجز والتقصير الراجي عفو ربه
القدير الشيخ قاسم المفتي بقونية
عفى عنه العافي وعن جميع المسلمين
في محرم سنة ١١١٧



اللهم صل على محمد وعلى آل محمد





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولمعان الثناء اليه ثانياً وعلى افضل رسله
محمد وآله اجمعين مصلياً وفي حلبة الصلاة مجلياً ومصلياً وبعد فان
العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول
اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضاً عن شرح المواضع التي
من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما
سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات
وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط
الذي تقرر لئلا تتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه
ووفقني الله لاختتام ختامه مشتملاً على تعريفات وحدود محررة على قواعد
المعقول وتفريعات مرصفة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق

انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ فرسان
العلم الى هذا الامد جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان
يتوشح بذكره صدور الكتب والاشعار ويستغاث باسمه الكافي في الاقطار
والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل
الله وزيارة بيت الله الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الطغيان واشرق
بحسن شعاره المشاعر والاركان رافع لواء الشريعة الغراء حامي راس الحنيفية
النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين
المؤيد بالتاييد المتين في اعلاء كلمة الدين اعز الله تعالى الاسلام بدوام
دولته وبقائه وشيد باوتار الخلود اطناب عزه وعلائه فهو الذي قام
بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله برفع فصول شرع
هو اوان قصوره وقد بعد العهود لاشتعال نور الحق ناراً واظهر بعد الانطماس
في طرق الدين القويم معلماً ومناراً فاختصاصه بهذه الكرامات الدينية
اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرايف القابه
فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا وزخرفاتهم فضلاً ان اذكر
في كتب الشريعة شيئاً من اساميهم وصفاتهم وسميت هذا الكتاب بالتوضيح
في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصم عن الخطاء والخلل اذهاننا
وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا م اليه يصعد الكلم الطيب س اي فتح

بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون
في الذهن سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى
وانه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم كان جمعا فكل جمع يفرق بينه
وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث كنخل خاوية وكل
منقعر (م) من نجاح بد لاصولها من مشارع الشرع ماء وليعزو عنها من قبول
القبول نماء (ش) القبول الاول ريح الصبا (م) على ان جعل اصول الشرع ممهدة المباني
وفروعها محكمة المعاني (ش) اي لطيفة الاطراف والجوانب (م) ووفقنا لان نبني على
اربعة اركان قصر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات
مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين (ش) فان انزال المتشابهات
على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين
في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يتيقن فوق اليسر من العلم
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يطلع احدا من خلقه عليها (م) والنصوص منصة
عرائس ابكار افكار المتفكرين (ش) منصة العروس مكان ترفع عليه العروس
للجلوة (م) وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل
خطابه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه (ش) اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل
(م) ورفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين (ش) اراد بمعالم العلم العلل التي القايس بها الحكم في المقيس وبالمعتبرين

اي ما دام رايات الدين مرفوعة غالبة باجماع المجتهدين

وبالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواضع سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص
فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة
فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم
ولما قال نبني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها
وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن
تاج الشريعة جد سعده وسعد جده لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد
وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فانه
من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام
فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق
اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع
لحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه
قصدا (م) اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت (م) تبيين مراده وتفهيمه
وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول
الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات

مقدمه

غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متجنبا
باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب
لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يورد المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز
فطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بمرقاة الوصول واسال الله
تعالى ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه
هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما فيه فنعرفهما
اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال م الاصول ما يبتنى
عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو
ترتب الحكم على علته وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم
ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريفات الماهيات
الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور معينة اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالصلاة والعقود وجنس النوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو
تبيين ان الاسم لاي شيء وضع وشرط كل التعريف الطرد اي كلما صدق
عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد

الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب
بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اذ بيان ان
لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف المذكور في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل
لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي
العلة الغائية والشرط كالادوات الصناعة مثلا فنعلم ان هذا التعريف صادق
على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه
الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي م والفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة
ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اما ان يراد به
ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت فان اريد بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب
او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام
فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل
فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل
في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب فيدخل

الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه
والستة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع
الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية
مما لا يثاب عليها وان اريد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل
ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب
وترك الحرام والمكروه تحريماً يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه وترك الواجب
خارجين عن القسمين وان اريد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها يشملانه
جميع الاقسام ثم اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى
ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع
ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور
القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وان اردت
ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد لانه اراد الشمول
اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية

الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل وقوله بالاحكام
يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو
خطاب الله فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج
التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية
والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام
يكون احترازاً عن علم ما سوى الله بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب
الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم ونحوه مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي
اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية
كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به
من ادلتها المخصوصة به وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لانه
المقلد وان كان قول المجتهد دليلاً له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا
قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال الحكم خطاب الله تعالى هذا التعريف
منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
المكلفين يخرج ما ليس كذلك فيبقى في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس

بحكم فاوجه بقوله بالاقتضاء اى الطلب سواء كان طلب الفعل جازما كالايجاب
او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة
او التخيير اى الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية
ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب
للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع
الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى
من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة فيرجع الى الوجوب من
باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء
اخر والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الاخر في صورة لا يدل
على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري
قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ فالحكم على هذا اسناد امر الى اخر والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر
على المفعول كالخلق بمعنى المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو
وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله الخ ان الحكم
المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا نفس الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح
فيما بين الفقهاء
بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه

بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال
المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلت هذا في
الاسلام والصلوة لا يتيسر واما في غيرهما فان تعلق الحق بالمال وبذمته حكم شرعي
ثم اداء الولي حكم اخر مترتب على الاول لا عينه وكذا يخرج في باب الحكم الاحكام المتعلقة
بافعاله تعالى اذ ليس متعلقا بافعال العباد ويخرج ايضا ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب
الا انه يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو اتيتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها
فقوله الا انه يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ في قوله ويخرج ما ثبت
بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس
ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت
فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا واخر الحد مع انهما حكم فالمراد
بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد
بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال
الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال
في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا انه يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وفي جواب الاشكال

المقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية
مالا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم
او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها
شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل
في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور
المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب
الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد
الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن
كل شيء وقبحه شرعي فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح
اضدادهما ليس من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح
ما ليس منه فلا يكون التعريف صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يرد على
اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم
فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في
المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم
بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نم انه لو لم يخرج
لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل
لان الشخص العالم بماية مسئلة في ادلتها سوى العلم بكونها من الدين ضرورة او لم يعلم

الصلوة والصوم م

يعلم كالمسائل الغريبة التي هي من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب
من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بماية مسئلة
غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك
العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا
ضابط يجمع احكامها ولا يراد الكل واحد الثبوت لا ادري ولا البعض لنسبة معينة
بالكل كالنصف او الاكثر لجهل به ولا التهيؤ للكل او التهيؤ البعيد فقد يوجد لغير الفقيه
والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان
العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر
والخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما لا يكون للاجتهاد فيه
مساغ والايقة لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص فلا ولا دال للفظ عليه
اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا
قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد
الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي
وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى
عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به
فدلا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله تعالى عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق
الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم الملكة بل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول

لانه مستفاد من الادلة الشرعية المفيدة للظن وما يكون طريقه ظنيا فهو ظني

عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمنه لان المسائل القياسية للمجتهد بل
شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني
فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وعلم قد
ظهر بنزول الوحي به وقد انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات
كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن
في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة
ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به وهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل
مجتهد مصيب يكون صحيحا اما عند من لا يقول فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد
يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في [illegible]

واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا
للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه
اي شيء فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت
للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه
فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارد هذه الثلثة فالحكم
الثابت بالقياس ثابت بتلك الادلة الثلثة ايضا وهو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير
القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما

القياس المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة
بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظيره قياس الوطي الحرام على وطي الحلال
في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها
والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص وارد في امهات النساء
من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها
اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا
احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق
بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة
ونحوهما ليبتني عليه النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل
على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي القضايا
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا

لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون
هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة
في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة
وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من
جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل
القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل
اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به
الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها وان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له
معارض مساو او راجح ويكون القياس مما ادى اليه راي مجتهد حتى لو خالف اجماع
المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او الملازمة انما تصدق
كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود
يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون
تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه اللفظ ان هذا يختص
المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان
التوصل الى الفقه ليس الا للمجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب ولا

ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد
لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع
عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي
فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض في كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة
وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا
يعتقد ذلك المقلد حقية رايه في ذلك المجتهد هذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل
واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
ما ثبتت من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة
ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف
افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف
الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون

تركيب الدليل على اثبات مسايل اصول الفقه بالشكل الاول هكذا الحكم ثابت لانه
حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه
ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس
هذا شانه فهذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة
يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسايل
اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات
دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه وجد القياس الموصوف
الخ فعلم ان جميع المباحث المتعددة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة
التي هي اصول معتمدة الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب
المذكور ولذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل
على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت
ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من
حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة الشرعية وبعضها ناشئة
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن
العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية
للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما

وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي لما كان حد اصول
الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال
العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع
الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي
والتي ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الآحاد
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية
المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن لها مدخل
في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبرا واحدا وامثال ذلك
ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا
العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر
الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة في موضع النفي عامة
وكذا الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون
الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه
متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول
يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا
لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق

بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة
واما الثالث من القسمين فمعزول عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت
بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث
المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي
بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد
ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام
والثاني انه موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما تبحث عن الاحكام على انها لواحق هذا
العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة
تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق ثم معظم مسائل المنطق راجع
الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل
اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للتحديد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا
وفي بعض كتب الاصول لم تعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح
هو الاحتمال الاول ثم قوله وهو الحكم فان اريد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم
فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم الاثر
الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس

اي يبحث عن احوال الادلة البحث عن احوال الحكم

واعلم ان منع ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم الاول والظن بالعلم بالدليل لانه ثبوت نقل الاول بانه وذلك المعنى لا يتصور ثبت تقدم الحكم حدوث وهذا ظاهر عند من لا يري تقدم سمعي الا بعد كلامه

كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل يثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن لنا
وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول
نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع
والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان
لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع
واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير
صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول
الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال التصور والتصديق
الى التصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة
عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم
يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم
واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب
اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية
معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والطب
علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من الطب وهو
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان

بدن الانسان يصح بعضها ويمرض بعضها فالموضوع هو جميع بدن الانسان
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وهي على نوعين احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية
موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود هو موضوع العلم الالهي فيبحث فيه
عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما والثاني ان
يبحث عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه وعن اعراضه وثانيهما
ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء
اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع
الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب
يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو اريد هو الاول يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع
خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم
يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة
فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا شك انه يكون بعضها اضافية و
وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه بجزء لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بتوانه يكون
لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب

وبعضها ثبوتيه

غير متناهية اذ الثانية قطعا للتسلسل في المبدأ

المطلوب وان كان لغيره فنتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم
استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوعا لعلمين
ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما
بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد
وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل
وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح
جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم
ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا وموضوع علم السماء
والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد
لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انه جزء
الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على القسمين القسم
الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب
والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب
ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصاحف فان سئل
ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجيب عن هذا القول

ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه
القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع
التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا التعريف
ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا
قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخلو اما انهم عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن
بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب
اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه
لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو
المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق
الازلي عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين
تريد فقال ما نقل الينا اه اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور
ان لو اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف
فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يكفي (يمكن) معرفة المصحف ببعض الوجوه كما ذكره
ونحوها من معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان
يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول
المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة
او نحوها الى المشخصات بالجملة المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به

جبرائيل عليه السلام فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك
الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن
هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو
على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له وجهان احدهما انا لا نسلم
ان القرآن شخصي بل عندنا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا
فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا
على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي
فظاهر واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله
الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد
لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة
لا يمكن تعددها الا بحسب محالها فقط بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا الشخص
بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان
يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن
الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فقال هذا التعريف للماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيد بالسورة فلا بد
ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية

المعهود

بل الشخص ونوعي السورة هذا المفهوم المتعارف كأعينا بالمصحف لا يرد الاشكال
عليه ولا علينا ونوردا بحاثه اى ابحاث الكتاب فى بابين الاول فى افادته
المعنى اعلم ان الوضعى افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوف على
افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فبحث فى هذا الباب عن الخاص
والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثانى
فى افادته الحكم الشرعى فبحث فى الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفى النهى
من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى **الباب الاول**

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات
المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ فى الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ
وقد روى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة
خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلوة من غير عذر جازت
الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض
حتى لو قرأ الجنب اية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم
لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلوة
فلهذا لم اورد هذا القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال
على المعنى وهذا بحث قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم

هو النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة ثم باعتبار وضعه له هذا هو
التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشترك كما يجئ وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الاول فى وجوه النظم
صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار
الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى
عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان
بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده
فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم فى كيفية دلالته عليه
وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع فى وجوه الوقوف على احكام النظم **التقسيم**
الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى ثم اللفظ ان وضع للكثير وضعا
متعددا فالمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة
لعين الميزان فهو وضعا واحدا اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك
والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان
المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهى محصورة ثم الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا
معنى قوله والا فجمع منكر اى ان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل

جميع ما يصلح له يخرج المحصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع

رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر
واسطة بين العام والخاص وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع
المنكر الذي يدل التنوين على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص
نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي م وان كان
اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد
باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس م ثم المشترك ان ترجح بعض
معانيه بالرأي يسمى مؤولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الحقيقة والمجاز
باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم يورد المأول في القسم
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفة
ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا م واليه الاسم اللفظ ان كان معناه
عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم
والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد
منه المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او شخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود
او منكر فنكرة فمنه ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع
لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين
المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا
قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل

قوله م

كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
النوعي م واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام انه يعتبر من حيث انه كذلك حتى لا يتوهم
التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا فمثل الاول
العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء الى غير
مشترك بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد ذلك المعهود من معنى
الى مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك ولكن بين
العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد عاما وخاصا بالحيثية فاعتبر
هذه البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث
هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مثلا م يوجب الحكم قطعا فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد
واليه العلم لفظ خاص ايضا فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا ويحتمل
انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشي
عن دليل لا انه لا يكون احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القروء على الطهر
والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة
وبعض اعلم ان القروء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القروء الحيض عند ابي حنيفة
رحمه فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو

دليل

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الآية

كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق
فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي
رح يجب طهران وبعض طهر على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث
كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز انه اذا احتسب يكون الواجب
طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه
لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان
كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي اذا
مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي رحمه وقد تعرضت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الآية الفاء لفظ
خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء اي ان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي رحمه يبطل موجب الخاص لانه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر
افتداء المرأة في تخصيص معناها فانه تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد
بين نوعيه بغير مال وبمال كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذكر زيادة
على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره فمقتضى اتصال
الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب ضاء والتركيب اعلم ان الشافعي رح
وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله
ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع

واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الآية

الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا
وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام وجه
تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص
يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا
فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا
خلافا لمالك رح والخلاف هنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت
على ان لا مهر لها لا يجب المهر عنده رح عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا
دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا
ما فرضنا خاص في فرض المهر اي تقديره باعتبار الشرع فيكون ادناه مقدرا خلافا له
لان قوله تعالى فرضنا معناه قدرنا والتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدارا
ولما لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس الشرعي وهو عشرة دراهم في مثل
هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها
وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام
في هذا الفصل مسائل اخر اورد تعالى في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا
مسئلتين تركتها لخوف مخافة التطويل وهما مسئلتا القطع والهدم مع الضمان
والله تعالى اعلم **فصل** حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل

لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى
العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه
اذا قال لزيد على الافلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد
بكل واجمع ولو كان مستوعبا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد
كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا المراد منه نعيم بن مسعود او
اعرابي اخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في
الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فاذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة بالاتفاق
بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص
وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاء القوم يوجب الحكم وهو نسبة
المجيء الى كل افراد يتناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون له
لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب وضع الالفاظ لها وقد
قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله
تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة
مع اختها في الوطء اولا وحرمتهما اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها
تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق
الوطء بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على
المبيح وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين

والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف
علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه
تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة
النساء الطولى يعني قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على
ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات
الاحمال يدل على ان العدة للحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها
فجعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله تعالى يتربصن في مقدار ما تناوله
الايتان وهي ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص
الاربعة التي تمسك بها علي رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وفي العدة
لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي
تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع
فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص في ايجاب معنى
القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى
كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض

بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة
والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في
الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يوكد بكل واجمع والخ
جواب عما قال الشافعي رحمه انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال
فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال
اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص
ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص ارجح كالنص
والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون
البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص
له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز
اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على
الثاني فنعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات
كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة
فان المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث
شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل
تحت العام فان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل
ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو فاذا ثبت هذا

في الخاص م

في الخاص م

هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة م مع ان في
الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا
على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح م فعند الشافعي رحمه يخصص به وعندنا
يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص
عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون
الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط م حتى لا يكون العام عاما مخصوصا
بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فصل قصر العام على
بعض ما تناوله لا يخ اما ان يكون بغير مستقل م اي بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن م وهو
اي غير المستقل م الاستثناء والشرط والصفة والغاية س على الاستثناء يوجب قصر
العام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر
على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض
الذي جعل الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او على ما
وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل م او بمستقل م هو المخصص وهو اما بالكلام
او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره م نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة
ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا

والشرط يوجب قصر
صدر الكلام على بعض
زيادة م

التعيين واما الحس نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا اكل
راسا يقع على المتعارف واما كون بعضه ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زايدا عطف على قوله
ناقصا اي اما كون بعض افراده زايدا كالفاكهة لا تقع على العنب ومنع غير مستقل
اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي
لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه
اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما واما اذا كان مجهولا فلا وفي
المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء
كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه
على ما تقرر في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي
التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة
ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو
ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف
الاستثناء معتمدا على العقل على انه موضوع عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظايره دليل فيه شبهة ٢ وهذا فرق تفردت بذكره

بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطاب الشرع الذي خص منها الصبي
والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانه يكفر جاحدها
اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما
يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا ٢ واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة
اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين
بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك ٢ او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله
البيع ٢ لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ يبين
انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر
الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم به ٢ وان كان معلوما فالظاهر انه يكون معللا لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه يبين انه لا يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير
مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي ٢ وعند البعض اذا كان معلوما
فكما ذكرنا اتفاقا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط

المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا
وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف
الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر
الكلام وعندنا يمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل
فعلم ان المراد منه بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة
غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه
فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيقتصر
عندنا كالعام الذي لم يخص منه عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم
اراد انه يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته و الاستثناء بحكمه لما بينا فان كان
مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول و يوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل
الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما دخل
الشك في انه ال بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فالشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشبه
الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي نسخ بعض افراد العام لينسخ ما بقي به
بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه
الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا

عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للبعض واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج
بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه
الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه
الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم
العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج
البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا
يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص
حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا حاصل ما قاله ويرد عليه انه لما كان
المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم
في صحة تعليله ولا تمسك لكم بمذهب ان عند البعض لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على
ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه بحكم
وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يتعلق فرق العام مع الباقي حجة وان
عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال
التعليل فظهر هذا الفرق بين التخصيص والنسخ لكنا ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر
من هذا الكلام الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي نسخ
الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض اخر قياسا صورته ان يرد نص
خاص بحكم مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا

بجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعضه يتناوله لا ينسخ
بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فهو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم
به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من النوع تناسب ما ذكرنا من
الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بخمس او باع
عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع
بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد
ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر
الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين
الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين
احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل
للجهالة وانما قلت ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي
نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان
قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا
باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه
المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت
البيع لكن لما مات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان

لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة
لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما فانه ان علم محل الخيار وثمنه
لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا في الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء
فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ
ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد فان فيه
حقيقة كل واحد منهما عند الشيخ ترجح وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص
شابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يعمل كالتخصيص الذي شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء فرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا
فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا
باع هذا وذلك العبد هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في
ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في

البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع فلو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول
غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فهذه
العلة وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبهة النسخ يوجب الصحة في
الجمع وشبهة الاستثناء يوجب الفساد في الجمع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان
محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبهة الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما
يصح البيع رعاية لشبهة النسخ ولم يعتبر فيها شبهة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد
صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة
لان الحر غير داخل في البيع اصلا لا كالاستثناء بلا شبهة النسخ فيكون ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل** في الفاظ العموم وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال
واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم ونحوهما في الجمع
او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتني فله درهم او على سبيل البدل نحو
من يأتني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا والقوم
يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل
عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل
على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد

معنى الجمع

عبيد مثلا فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا
فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد
والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان
وقوله تعالى قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على
سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام او في
الاثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه
لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان
بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام
رخص في سفر اثنين فانا حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل
العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى
جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين ضمنا لانه الاثنين
جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع
فيصح تخصيص الجمع بتعقيبه لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص المستقل وما في
معناه كالرهط والقوم الى الثلاثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد المحلى
كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الا الواحد

الجمع المعرف باللام

اى لعدم صحة تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد وبهذا فسر ابن عباس رضي
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة. ومنها اى من الفاظ العموم الجمع المعرف
باللام ان لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو للماهية في الجمع ولا لبعض الافراد
لعدم الاولوية فيتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما
لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال
على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف
الطبيعة لفائدة الجديدة اما تعريف العهد واما استغراق فبعد تعريف العهد اولى
من الاستغراق لانه افراد بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد ولان البعض متيقن والكل محتمل فاذا
علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع
وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي [illegible] بطريق المجاز على ما ياتي في هذه
الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا لبعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فيتعين الاستغراق وللتمسك بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما
وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام وقال الانصار منا امير ومنكم امير
تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة
الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله تعالى هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن
الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد

في الخلافة

الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بثلث ماله لزيد وللفقراء فالنصف
بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد [illegible] قيل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما
لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة فيحمل على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج
جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه لغوا واما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لانه
صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس
مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام
اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس
يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه يكون اللام معمولا ومعنى الجمعية باقيا من وجه ولو لم
يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس والعمل
بالجمعية من وجه اولى هذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله في باب موجب الامر في
العموم والتكرار لانا اذا ابقينا الجمعية لغا حرف العهد اصلا اه فعلم من هذه الكلمات
انه ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيدا بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب
العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس وفي الجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي
احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند
البعض عام لصحة الاستثناء ولقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والنحويون

جمع معرف بغير اللام

حملوا الا على غيره ومنها المفرد والجمع المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا انه تدل القرينة على انه تبع
الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا
ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع
النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر
من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط
مثبتا عاما في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا فمعناه لا اضرب رجلا لان
اليمين للمنع منا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع
فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب
الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا لانه لو كان الشرط
منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط
البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة
عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقول معروف وانما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن عام لانه ذكره في
موضع التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولو لم

ولو لم يكن للعبد المذكورة دلالة على العموم لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق
تدل على علية الماخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما
معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم الصفة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم
الصفة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان الا اظهر الموصوف وهو الرجل ونقول
لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد
من افراد الخاص قلنا هو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق
الذي لا يكون فيه هذا القيد عام في افراد ما يوجد فيه هذا القيد والنكرة في غير
هذه المواضع خاص لكنها يكون مطلقا اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا
بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا
فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واذا اعيدت معرفة كانت عينه لان
الاصل في اللام العهد والموضع اذا اعيدت هكذا كما في الوجه الاخير اي اذا اعيدت نكرة كان
الثاني غير الاول وان كانت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه
قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين
والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به
منكرا يجب الفان عند البعض الا ان يتحد المجلس والاقسام العقلية اربعة ففي
قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة
وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة

ولنظر المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور ونظيره ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم
اقر في مجلس اخر بالف منكر الا رواية لنهدا لكن يبنى انه حسا الغاان عند ابي حنيفة
ومنها اي ومن كلمة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا

اي

وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب
فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان
في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق اخر وهو ان ايا في الاول
الا الواحد المنكر فمعنى الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتق
ان عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتباره
منفردا لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من
البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد
ويتخير الفاعل فيه اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما
اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير للاول فان طهارة متعلقة بدباغة من غير ان
يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يمكن من اكل كل واحد
بل الكل واحد لكن يتخير المخاطب في ذلك الواحد ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها

من

من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان
المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من

مَن

من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا
وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتق في الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم
ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي
ابعاض كما في كل من هذا الخبز لانه متبعض اي التبعيض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر واذا كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقن واما ارادة الكل
محتمل فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل
معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض من الكل
واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض
بخلاف من شئت فان المخاطب اذا شاء الكل فمشيته الكل مجموعه فيبطل التبعيض
وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء

ما

وقد يستعار للعقلاء فقال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق لان المراد الكل واذا قال طلقي نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها
وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا

كل

جميع

عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان
دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الافراد اي يراد كل واحد مع
قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره

فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق آخر وهو انه في من دخل اولا
عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيتحقق
العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تعززت به ايضا وتحقيقه ان
الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل
هذا الحصن اولا فكذا يحمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي واما في قوله
كل من دخل اولا اي دخل على من دخل اولا اقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من
دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو ان يكون سابقا بالنسبة الى المتخلف وجمع عموم
على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكر
فخر الاسلام رحمه في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز
ولا يمكن ان يقال ان تحقق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان تحقق فرادى
يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد وان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما
معينا تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعار للكل انه
الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول
واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما
فهنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد

ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فينبغي ان يستحق السابق
سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا قدم الاول على الدخول
فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة
دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل
جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للجميع نفلا
واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او
مجتمعا فاذا دخل مجتمعا او منفردا يستحق بعموم المجاز فالاستحقاق بحقيقة لانه
المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق **حكاية**
الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في
الكعبة فلا يجوز هذا في الفعل المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي
فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس فالشافعي رحمه الله
لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام
على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا
واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى
ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فالجار

انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا
فاجاب بانه هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار
عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فكانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار فصار ح مسئلة
اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما انه لا يكون مستقلا او يكون ومع اما ان
خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس
الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب م نحو اليس لي عليك كذا فتقول بلى او كان
لي عليك كذا فتقول نعم هذا النظير غير المستقل م ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم
هذا النظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت
فكذا فعبدي حر بادة هذا النظير المستقل الذي الظاهر انه جواب م ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الواجب هذا النظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع
احتمال الجواب حتى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد م من الثلاثة الاول
يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحه يحمل على الجواب هذا مثل ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه
كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل

الجواب

وهو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات
والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق
مع قيده بصفة زائدة

يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فلا
يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم
احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر نحو اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة
فان احد الحكمين هو ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان
لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم
ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا يعتق عني رقبة
كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد اي الحكم
فان اختلف في حادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي
رحه الله يحمل سواء اقتضى القياس اولا م وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي
بعض اصحاب الشافعي رحه الله تعالى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه
وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا م فان دخلا على السبب نحو ادوا عن
كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد
على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما
ان الراس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر
على ان راس المسلم سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين م لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يحكم انه يكون المطلق سببا
والمقيد سببا م خلافا له اي للشافعي رحه فيتعلق بقوله لم يحمل عندنا م وان دخلا

اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام ثلثة ايام مع قراءة
ابن مسعود رضي الله عنهما وهي ثلاثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة
ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما الحكم وجوب صوم ثلثة
ايام متتابعات تحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لكن المطلق ساكت والمقيد
ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا
في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فيها جنس واحد
ودليل على المذهب الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس حاصله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وكذلك النفي كان
مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس
ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان
المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشقة
كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله تعالى
واتبعوا ما بين الله تعالى اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد
المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد

اذا كان منفيا فيجب المطلق عاما فيجري على عمومه بحثر

وان كان ما ورد الاطلاق والتقييد في الحكم لا في حادثة الا
صوم شهرين ورد رواية صوم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق
لامتناع الجمع وقراءة العامة كفيام ثلثة ايام وقراءة ابن
مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات فلا يحمل
بالاتفاق لان ... لا يعمل بقراءة الغير
ولكانت مشهورة تقرر سعي

الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل كل واحد في مورده الا
انه لا يمكن الا وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل
مطلقا فالآن نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي
في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي
ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على
ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة في كفارة
القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون
حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على
قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما
والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف
والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان
التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف
فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة
لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول
اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام
مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا
يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب

الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من
الاعلام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن
ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي
القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي
هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله لما لان القيد وهو قيد الايمان
مثلا يدل على الاثبات في القيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة
يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة
فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس
وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي اي
التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية العدم وان كان
غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية
العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا
وهو ليس بحكم شرعي فلا يعدى بالقياس فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس
بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي و[illegible] لابطال الحكم الشرعي
وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى

تحرير رقبة في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط
القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل
المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا انه يجوز بالقياس جواب عما ذكر في المحصول
على جواز حمل المطلق على المقيد انه اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على
الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة
المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجوز تقييد المطلق
بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي ولم يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه
قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس مبطلا للنص فانما جاز ان العام لا يخص
بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل
المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف
في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارة
فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو جواز تقييد المطلق بالقياس
لا يجوز نشرك الا هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما ينافي بمنع القياس وهو ان القتل
من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته ولا يشترط فيما دونه فان التغليظ الكفارة
بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا
في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق

لا بنا ولما كان بانقضاء كونه رقبة وهو فائت حسًّا المنفعة وهذا ما قال
علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق
لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا مجال للخصم فيه في قوله
عليه السلام في خمس من الابل زكوة وقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحادهما
واتحادهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد
حادثته اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيد ثم قوله تعالى واشهدوا
اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوى عدل منكم مع اتحاد حادثتين قال الله تعالى
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا
ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة
انما ثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التامل فيه ليترجح
احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر
او لكل منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل منهما مطلقا والثانى غير واقع لان
الواضع لم يضعه للمجموع والاول يقتضى استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق
الحقيقة لكن هذا مجمع الثاني فانه على تقدير الوقوع استعماله يكون استعماله
في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص

تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب انه لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع
له فيوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك
انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف على
التقدير بين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما معا حقيقة ولا مجازا لاستلزام الجمع بين
الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من واحد بطريق المجاز يلزم ان
يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل
يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا
لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء بالله تعالى فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بسبب الوضع اعلم ان
المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اورد على هذه الآية من قبلنا
اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد
بتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا ان التعدد يوجب المعنى
لا تعدد اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نخبر
في هذه الصورة اى في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه

مطلب معنى الصلوة

والجواب الصحيح ان هذه الاية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق
الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد
من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له
يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من
اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد
والله اعلم انه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء
الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة
وضع للرحمة كما ذكره في قوله تعالى عليهم ويكون الرحمة من الله تعالى ايصال الثواب من
العبد المطيع فليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد المحبة
لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها
مما يليق بهذا المقام ثم اذا اختلف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون
هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ومن بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه
يعنيهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا
وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في
السموات الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير
العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع
الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد السجود المنسوب

الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير
من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اجيب الحنفية بهذه الاية لا نسلم انه عليكم
انه اراد بالسجود الانقياد وشامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم
لم يتبين الانقياد اصلا والضعف لا يجدي بالسجود ووضع الراس على الارض في جميع ولكم
باستحالة من الجمادات الامر عليكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح
والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح انه النبي صلى الله عليه وسلم
سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق بان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة
على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم انه وضع الراس خضوعا لله تعالى
غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا يدركه الا من له خوارق العادات

التقسيم الثاني

في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي
والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي الحيثية المذكورة التي يكون الوضع بتلك الحيثية
فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من
حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على
المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز
اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز
بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع
والمعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة

لا المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو جنس الى الوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب
الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول
وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع
او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة
مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصصت به اي خصت
الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت
مجازا او اريد بها غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف
صار كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به مجازا لم يراع المعنى الاول فصارت
اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة الاطلاق اي المنقول عليه
الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول
كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد ذلك المعنى
ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس
كما في المجاز فان المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على
كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي
اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه
بالمعنى الثاني اي في تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا انه

ان الوضع هذا لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر فانه يعتبر في القارورة والخمر
واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يجوز
ان يسمى سائر الاشربة خمرا بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس براعي في الخمر لصحة
اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليتعين الوضع
لهذا المعنى لعطفه مناسبة فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام
من شنوع اللغة الا المحققين عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا
كاطلاق الدابة والصلوة اي اعلم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة
الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة
في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل
دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد منه
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب في معناها المجاز
كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية
اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح
وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان

ملزوم له اي لمعناه الموضوع له ولا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن
قصد بمعناه معنى ثم ان كان طويل النجاد فانه استعملت في الموضوع له لكن المقصود
والغرض منه طويل النجاد وطويل القامة فطويل القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف
المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز
اما في المفرد وقد مر بيانهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية
نحو انبت الربيع البقل فهو اي عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل
في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع
البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت
الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع
ليس بفاعل في العقل فهو كما في هذا الكلام كما اذا قال جاهل جاء زيد نفسه مريدا
معناه حقيقة والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد
افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب **فصل** في المفرد
في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر
والتقسيم العقلي اذا اطلق لفظ على معنى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى
واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اريد المعنى
الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازية

المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى
بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض
الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ لحصول فيه وانما لم يقيد
في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير موضوع
له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المعنى فان كان زمان حصول غير زمان وضع اللفظ
للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفهوم
عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر الراقية وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل
ولا بالقوة فلا يخلو من ان يريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي الذي ينتقل الذهن منه
الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط انه يلزم من تصوره تصوره كالبصير
اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج
كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضما الى الوقتي ان كان بينهما
لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف
قضاء الحاجة في مكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل
الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف او الخارجي اي يكون الذهني
منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة
فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وكل
منها ينقسم على الاقسام وحينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى الوقتي او الخارجي

اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد
نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او
خارجا عنه عطف على قوله جزءا للآخر وح اما ان يكون اللازم متبوعا للملزوم بحيث
اي اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما
بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تع
وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا ان قوله تع وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية
كقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط
وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط او بكون صفة وهو الاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على
زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اسم الملزوم على اللازم
والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري
المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل
فان الجزء تبع للكل بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا
اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى
الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على
الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس

اطلاق ح

اطلاق

والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد
وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال
الى المحل وايضا على العكس اذا كان الحق هو الحال كالماء والكوز فان الحق من الكوز
الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان
الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز اليه
كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اي نظيره في
التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها اي هذه التصرفات
على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك
المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر
كالوصية والارث فان كلاهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج
الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه لا يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم
البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن
مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على
قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك ان ملك الرقبة سبب لهذا اي
لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا
نكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة

اذا كانت للمنكوحة ٥ ة صح لو كانت امة ثبتت الهبة وعندنا معنى لا ينعقد الا
بلفظ النكاح والتزويج لقوله تع خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف
بينهما واستعداد كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغيرهما من
اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع
عدم المهر مخصوصة بك لانه في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل انه يكون
المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل
ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تع وازواجه امهاتهم لا في اللفظ
فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة
ثمرات وفروع وبني النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر
عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اي لو كان وضعه للمصالح
وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق
بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم انه وضع النكاح للملك له
عليها واذا صح بلفظين لابد لان على الملك لغة فاول انه يصح بلفظ يدل عليه وانما
يصح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو
ان يقال لما قلت انه النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح

لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد الخبر لان
العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك
الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والهبة عطف على قوله وكذا النكاح عيزه عندنا
فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان
يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلت انما كان كذلك
اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك
المسبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك
يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت عبدا فهو حر
متوقفا يعتق في الثاني لا في الاول رجل قال انه ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد
ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد
فانه بعد اشتراء النصف الاخر لا يتصف بملك العبد فان قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد
شرى النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا
بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة

اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار
منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا فمعنى قوله ان ملكت
يراد حقيقة الوجه والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة
الثانية وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه
تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر اذا قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق
في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيف
انما اذا كان سببا محضا هذا الكلام تعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة
فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب بما قلنا وهو قوله اذا كان بين
الاصلية والوجه في الطريق [illegible] فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والنوعية
في الطريقين لا يجري المجاز في الطريقين فالمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون
شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق
بلفظ الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وكذا الازالة تسبب لهذه اي ازالة ملك
الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يفضي اليه وليست بهذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة

مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا
انه اذا لم يكن للسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق المسبب على السبب خلافا للشافعي
رحمه الله ولا يثبت العتق بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه
لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق
الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فيه بقوله اذ كل منهما
اسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لانها لا تصح مثل وصف
بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى
المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة
الشرعية فان في المنقول اعتبرت المعنى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق
الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا
ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق والطلاق
ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يفضي الى الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة [illegible] مستلزم الاعتاق لكن بمعنى انه التصرف الصادر
من المالك [illegible] الازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك

اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد تحقيقه

ازالة الملك عند ابي حنيفة [illegible] على ما عرفت في مسئلة تجزي الاعتاق

فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ان يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لان الشرع وضعه ليرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة ينبغي انه لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب
بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه فيكون المجاز في الاسناد
كما في انبت الربيع البقلة او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا (وهو ازالة الملك)
فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق المسبب على السبب وحينئذ يكون
المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا
اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا
منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه
وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات
القوة الشرعية انما يشعر الطلاق وهو ازالة القيد لا ازالة الملك لا للفظ الا [illegible]
حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد ولا يخفى عليك ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب
لا يبطل هذا الايراد حتى بل يبطل الاستعارة بوجه اخر وهو انه ازالة الملك اقوى
من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة
هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري

[illegible] عبارة الاعتاق على حذف المضاف [illegible]

فائن الايراد

لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الاجارة تجوز عطف على قوله فيقع
الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع تنعقد بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل
المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم
عدم الصحة فيما اذا اضاف الى المنفعة جواب اشكال وهو انه يقال اذا صح استعارة
البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على
قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة بلفظ المذكور بل لان المنفعة
المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح وكذا المجاز عليها
فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
ثم اعلم انه في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ
العتق والاجارة بلفظ البيع والحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المنفعة التي تثبت بالنكاح بل
اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم المشهور وهو الاستعارة
ثم انه لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه اعتبر السماع في انواع العلاقات لا في
افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند

فائن العين

البعض لابد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره فلا
لاشتراط المشابهة في اخص الصفات **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة في حق
التكلم عند ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه
في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث
انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة ثم الاصل
ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيتحقق عنده لا عندهما
اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية
في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ
الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق
الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا
ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا ومحلا فيصح
الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يجري الخلاف فيما هو الاصل

الاصل وفيما هو خلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان
مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه
الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالمعنى فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث
اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك واذا وجد
ذلك في تعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فيصح الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر
العمل بالمعنى الحقيقي مخصوص بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير
متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة ثم محل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد
به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف
على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى
المجازي عليه واليه بناء على الاصل المتفق عليه من ان شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في
مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة الحلف

بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في
كل موضع يمكن البر فينعقد اليمين ويجب الكفارة فمن مسئلة مس السماء البر فيه متصور
السما ممكن في حق البشر كما كان لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وان حلف لاشربن الماء
الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فلتستشهد
ها تان المسئلتان ما الفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان
المعنى وفي كتب ذكرهما معا فكل منهما يبنى عن الاخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على
ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيما ان في
الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف
على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من
حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من
حين ملكه فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا بعتقه قضاء من غير قرينة لانه
متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته
في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط تلك الاستعارة يستعار
لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة يقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في
الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فانه
قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير الة لانه

لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما
يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء
لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري
في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل يكون تشبيها بغير الة
بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها
وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة
لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا اعني مذهبهما اشتراط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي
قلت هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم
في قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات ويسمى استعارة تبعية نحو نطقت
الحال اوصى ان ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق
وهذا ابني من هذا القبيل وهذا الذي ذكر انه زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان
الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما
الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة
اريد انه استعيرت الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في
اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوز ان هذا في خبر المبتدأ ووقوعه بان الاستعارة

في خبر المبتدأ يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسماً
مشتقاً فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز
في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز
فيه الاستعارة فانه من قبيل قولك الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في
اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية
لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وثانياً قريباً ويجب
ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان و
وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك لان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع ان قولهم رأيت اسداً يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره
في المتن انه زيداً اسد دعوى امر مستحيل قصداً بخلاف رأيت اسداً يرمي لانك
انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك انه في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدأ
ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفي فهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق
دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى
من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة
وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم الحال
ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط
لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم

قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي
مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة
فيتقدر بقدر الضرورة قلت لا ضرورة في استعماله لانه يستعمل لاجل
الداعي الذي ياتي من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى
الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن
حمل على المجاز فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت انه استعمل المتكلم
واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد
نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض وقوله تعالى اطفاها والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره
قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به
الطعام اجماعاً فلا يحتمل غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معاً لرجاحة
المتبوع على التابع فلا يتناول معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه
ولا يراد غير الخمر بقوله من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضع له ولا المس باليد
بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ الموالي
حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يتناول
معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله

بنون وبنو بنيهم فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان
في قوله امنونا على اولادنا فان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفي هذه المسئلة
روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان
لانه مجاز عما يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا بعض
ما اتى ما جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي
والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حمل على
المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد انه نام ويضع القدم حين في
الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا
اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد
بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى حقيقة
وانما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون لفلان فيها سكنى لا يحنث بالدخول
فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي
لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها من العارية والاجارة بطريق المجاز
حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله ولا جمع بينهما
بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار
وللوقت لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته

لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد حنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم
حقيقة في النهار ومجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر
دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم
الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط
يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط
هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا
اذا انتسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له
اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا
البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار
فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق
هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ
لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن فلا يعتبر كون ذلك الآن جزء
من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين
معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار او من الليل
ولا بالحنث عطف على بالحنث الذي سبق بالكل لحظة وما يتخذ منها عندهما
في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد
قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز

فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول
حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف
واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة
في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولابد انه
اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير
بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر
وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على
لانه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي
يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري
اشكال وهو قوله يرد عليه انه اذا كان موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين
كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة
لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان
الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا
الجواب انه تسليم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات عكس ان

ان ثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اريد او لم يرد
والمجازي اذا اريد فهذه المسئلة تنقسم الى ما قال ان لم ينو شيئا او نوى النذر
فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى
اليمين فقط فنذر ويمين واما النذر فبالصيغة ولانه تعين للارادة فيما نواهما واما
اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا
وهو قوله فان قيل يلزم انه ثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لانه
النذر ثبت بالصيغة فيجب انه ثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا
لما نوى مجازه ونفى الحقيقة يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى
فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي
ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي
ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي حاصل فيه
لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما
خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله
واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام
كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من
ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما
ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات وقع

مسئلة

عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لايكون بالنية وعين الخطاء
والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني
الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه
فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق
عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان
المشترك لاعموم له واما عنده فلان المجاز لاعموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع
الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو
لاياكل من هذه النخلة ولاياكل من هذه الدقيق ولايشرب من هذه البئر حتى
اذا استف او كرع لايحنث ونحو لايضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة
ونحو التوكيل بالخصومة تصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو
كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم
والكلام اي لايكون معنى في المتكلم او صفة له ولايكون من جنس الكلام او يكون
معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ
خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر يكون ذلك
اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام
او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص المخصص قد يكون لكون بعض الافراد ناقصا

ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لايقع على
المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور
على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فالخصوص القرينة
في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى
من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق
بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه توجب في بعض الافراد حكما مخالفا
للحكم يوجبه العام فكل مخصص ليس كذلك يكون غير كلامي فكون بعض الافراد اولى
يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية انه يفهم من اللفظ
باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله
المكاتب فيكون القرينة لفظية جنبا الى الامثلة المذكورة في المتن فلكل قسم من الاقسام
نظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكره لكل مثال انه القرينة المانعة من ارادة
الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى في يمين الفور كما اذا
ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة
عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز القرينة
تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع
الثواب المستفاد من قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان
كنت رجلا الحقيقة تمنع عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي

لياكل من هذه النخلة والدقيق حنث وفي لا يشرب من هذه البئر حنث وعرفا وفي
لا يضع قدمه عرفا وفي الاسما المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي الكل
بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة
حنث لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حتى بل اكلها كذلك قلنا اليمين
اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين انه صير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا
حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز
من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة
رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي
اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل
ما فيها **فصل** وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر سنا
منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل
الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلان هنا اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي
اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعواه معتبرة
في حقهما بان يثبت النسب منها وهو متعذر لانه يثبت نسبها ممن اشتهر منه واما ان
يثبت النسب منه وينفى ممن اشتهر النسب منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي
وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي
ان يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه ان يثبت منه فقط غير انه ينفى ممن اشتهر منه

منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من
الغير ولا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز
عطف على قوله اما الحقيقة والمراد انه المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان
التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من
حقوقه بيانه انه لو ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما انه يثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة
النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال
لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت
به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه
ان الحقيقة اما انه يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط
ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم
وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز
وهو التحريم فلذلك للمنافات اليه والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد
بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان اللفظ المستعمل اذا اريد به الموضوع
له دال على المجاز بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا

بالاول ما يثبت به لا بطريق الالتزام
فان ثبوت النسب موجب للحرمة
والمراد هو

اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما انه يثبت في حق
النسب وفي حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب
لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون
قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح
بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت
الا بطريق المجاز وهو متعذر لانه للمنافاة المذكورة ولو رد بهذا الوجه
وهو انه ان يثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت
الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان
احسن

فصل

الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو
لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي
الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية الشجاع فالاصل ان تقول
رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال
ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي
اما لفظي او معنوي فاللفظي اختصاصه لفظا اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما
يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب

او الداعية

اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا
وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او للسجع فاذا كان السجع والتماثل
الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع دون لفظ الشجاع وفي انواع
البدايع كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة
شرك الشرك فان الشرك علم لمجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه
الاشتقاق او معناه اي اختصاص معناه ثم هنا شرع في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج او
الذباب للصغير للحقير او الترغيب والترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب
او الترهيب كاستعارة ماء الحيوان لبعض المشروبات لترغيب السامع واستعارة
السم لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي
بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على
الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء ببينة
واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله
اختصاص لفظا اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة
بحر من المسك موجه الذهب للفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع

عطف تفسيري او نحو لطف الكلام او الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيلزم
ان يكون معناه مطابقا لتمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصانها وضوح
الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد فاذا
حاول ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل
لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان
قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم
قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه
امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا
كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي
بعبارة ل نه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على
مقدار مخصوص فاصل المراد انه تصفه بالسواد وتمام المراد انه تصفه بسواد
المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو
بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيئا يعرف انه مع كمية سواده فيشبه به
او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع عطف على قوله
الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرناه في مقدمة كتاب الوشاح
وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان

لبيانه

ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز
ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه
وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد يجري
الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين
استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات
والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية
وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة بكذا فاستعير النطق للدلالة تبعية
استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار ولام
التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها
اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام اي للتعقيب نحو لدوا
للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة
للموت فاستعمل لام التعليل واريد انه الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف
وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض
ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة
على المعلول وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف

الواو

العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها
وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يقال جاء رجلان ولا يقال
هذان رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجوب الترتيب
بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا يفيد اي
الترتيب وقوله عليه السلام ابدوا بما بداء الله تع لا يدل على ان البداية تعالى موجبة
لبداتكم لكن تقديمه في القران لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في تحقيقه بما لاح له عليه السلام من
وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدوا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رح
وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض
باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول
يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى
المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا يوجب ضرورية طلاق
الا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع
الغير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث
كذا هاهنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق

وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
الدار تعلق به الاجزية المتوقفة فوقع حال قيل او اذا تزوج امتين بغير اذن
مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت
هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول
شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير
اذن موليهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
وعلى تقدير انه يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان
يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد تبعا
لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به في البحث الذي نحن بصدده
لانه لا يختلف بكونه بعقد واحد وبعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد
لانه تكلم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد
الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما ولم
رضى الزوج فانه هذه المسئلة يختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا
الغرض قيده بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير
وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان
وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت

نكاح هذه وهذه بطلا نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق
ابى في مرض موته هذا وهذا بل هذا والوارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا
عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث
الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا او سكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض
ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يملك
عنه الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين
فيعتق ثلث الثالث ولا يملك الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم
حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقتهم اى معا لانه لو لم يكن
للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت
الاولى لم يبق الثانية محلا للنكاح ليتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق
الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على
اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى ان في المسئلتين
كذلك اى اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فان اجازة نكاح الثانية يوجب
بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فان قوله اعتق ابى هذا يوجب
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول
الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس

اخر الكلام مغيرا لاوله لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق
الاول فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين اخر الكلام مغير لاوله فيتوقف وقد
ذكر في جامع المختصر فقيل لا فرق بين مسئلة الاختين ومسئلة الامتين بل انما جاء
الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه
حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه لو قال لكل واحدة منهما
مغيرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على اخره وفي مسئلة الاختين لم يغير
فيتوقف حتى لو اخرها صح نكاح الاولى ولو لم يتوقف في الامتين بان قال اعتقت
هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة
في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجيء اى الشركة
اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول اى اخر الكلام اوله فيما تم به الاول
بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد وان لم يمتنع ان يكون
ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا تقع الثلث
عند ابي حنيفة معا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد
فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير
مثله اى لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما

او بتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله ولا بتقدير مثله اذ امتنع اي الاتحاد
نحو جاء زيد وعمرو ولا بد انه يكون مجي زيد غير مجي عمرو وبعضهم يوجبون الشركة في
عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه فيه انه تكون هذا الحكم عندهم
بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا
بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي
ليس من اهلها والقايل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة
تناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن
وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن ادا الولي عنه وهذا فاسد عندنا اي الاشارة
حاجة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية فنحو قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه
الجملة في قوة المفرد لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على
الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار فعطفت
على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاجنبية على مثلها بخلاف وضرتك طالق
فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء كما ذكر انه الشركة بين المعطوف
والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها

ما قبلها فيثبت انه لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب
بانها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما
جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت
معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزء الشرط بعض ... والغية الواو معطف
والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن ثم هذا اذا كان المعطوف مفتقرا
الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على
الشركة فيكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان واما اذا لم يمكن حملها
على الشركة فلا يحمل هذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة
الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك على
الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع
لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى انه يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك
طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله
وعبدي حر ما يوجب المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تع ولا تقبلوا الخ فان قوله فاجلدوا
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة واولئك جملة اخبارية وليس
الائمة مخاطبون بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة

طالق و

الفاء

قايم ثم اذهب وبيك فيعطف الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في اخر
فصل الاستثنا الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فانه شرط انه تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء
الشتاء فتاهب وقد تكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه
فارواه وكقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت
هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط أيكفيني
هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني
فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الي
الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل
على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول
اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل
على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقوله
ان غدا لكم لم يكن ذاهبة فقد مر قدولة ذاهبة ونظايره كثيرة وانما
يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر
جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على
الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة

مقدرة فلا تقول لما فاتني اكرمتك ولا تقول اتيني اكرمتك بل يجب ان يقال اتيني
اكرمك فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد عن المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه
بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي هو اي الترتيب مع التراخي راجع الى
التكلم عنده اي ابي حنيفة والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها
تقع الثلاث وان لم يكن تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير
المدخول بها اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر
تقدم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث الان في
تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق
وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير
مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره لعدم الاشتباه يتنجز الاول والثاني اي
يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان

فهذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت حر ولا تقول اتني فانت حر

وخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان ح وتعلق الثالث
لعزيها بالشرط فان قدم اي الشرط تعلق الاول وينزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل
ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع ح لان الانشاءات
لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا تقديرا كان في التعليقات
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل
للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو ولهذا
قال في له علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف فانه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك
وذا في الوصف نفي للانفراد وذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة
بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا
للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا [illegible] قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل لتقع
بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت

لان الحكم متراخيا

فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول
اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول
اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك
الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط اخر التعلق
الثاني وهو قوله ثنتين بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط
وقع الثلث فصار كما قال لا بل ثنتين اذا دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف
على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قال ابو حنيفة فيما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير
الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يقع
الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما
فانه في وقف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل [illegible] في المفرد وان دخل
في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي تخالف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان
دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه تدارك عدم رؤية
زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في
النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية
وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فانه

اثنت طالق

غير الاولى

ان في ان بل للاعراض فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان
وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل انه يكون تكذيبا للاقرار فيكون اي
النفي ردا الى المقر ويحتمل انه لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم
وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان
في الحقيقة لعمرو وقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط
الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لان
ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر
الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض
وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها
مني او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه لو وصل
فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك
زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي
الكلام وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه لا على المقضي له بصحة لا على
زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى البحث الاول
وهو ان لكن للاستدراك فيظهر انه الكلام مرتبط ام لا ان يصلح ان يكون ما بعده
تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف او انه لم
يتسق ان لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها تكون ما بعدها كلاما مستانفا

مستانفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيحمل الوصل
على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على
نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه
على نفي السبب فنفى كونه قرضا وتدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون
ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة
فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن
اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اثباته
ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح
انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول بمائتين فيكون نفي
ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه
كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا
للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء
فانه في للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فوجب التخيير بان يوقع
العتق في ايهما شاء ويكون هذا ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط
صلاحية المحل عند ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله
انشاء فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء شرعا لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة فلو جمع بين حر وعبد

وقال لاحدهما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فهنا فمن
حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء
ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فيدانه يظهرها في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء في الواقع فقلنا كانه
للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملا بالشبهين فمن
حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاء
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان
البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله وكلمت هذا او هذا ايما تصرف
صح فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع
قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض فعلى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة
من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ
المال جزاؤه القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه
النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل
فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا اي ولان او في الانشاء للتخيير ثبت اعم منه قال في

بل اظهارا

في هذا حر او هذا لعبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من الحر وغير
غير صالح للعتق فها وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين مجازا اذا العمل
بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه
قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين
لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه ح يكون تقديره احدهما
حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور
في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى انه يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف
عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو
للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير
فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم
قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل
في النفي نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لانه تقديره لا تطع احدا
منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما وان
قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه
حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل
الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل
دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بانه لا يليق

للاجتماع تأثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون
للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير
في المنع اي ممنوعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك
واللبن فههنا للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى
فان الدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي
كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما واكثر كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل
فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل
هذا ولا يفعل هذا فتعدد اليمين فيحنث بفعل كل منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال
وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد
يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه
احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فانه يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد
بالتخيير منع الجمع والاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا
قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة
وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما
يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او
ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية
نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس

حتى

او اخس ويدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان او جواب
الشرط فانه محذوف رفيهما وتمت او حتى الخبر ذلك والآثار وان لم يذكر الخبر
يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي حتى رأسها مأكول وان
دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى
يعطوا الجزية عن يد وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني
يكون بمعنى كي نحو اسلمت كي ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر
ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل
هذه الصورة فان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله
حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل
عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار
كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس هذا اي
للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة ... في الفقه
الباء للالصاق والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد
بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال
في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه
الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لا اي انه قال لا تخرج الا ان آذن لا
يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى

الباء

بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى
المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة ويكون معناه
الا ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع
اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان تجعل الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا
التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول
كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا ايديكم
اعلم ان الآلة غير مقصودة بل واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه والمحل
هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب
استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مفعولا فيراد
كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهو حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة
فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه بمعنى ويستعمل
للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا
مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز

المقصود

على

المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف معناه بالف
وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق
للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها
واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء
المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا
لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقد مر مسائلها في فصل
العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله
فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل
الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر تاجيل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل
الانتهاء الى الغاية لكنه يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله
بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل
الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر
ولا ينوي التاخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى
شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط
الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا يدخل تحت المغيا وان لم يكن اي وان لم يكن
غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو فاتموا الصيام

من

الى

الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم
اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اى لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناولها اى تناول صدر
الكلام الغاية نحو اليد فانها يتناول الرافق فذكرها لاسقاط ما وراءها اى ذكر
الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى الرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين
في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا
وعكسه اى المذهب الثاني هو انه لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق
فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث
هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو
المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل هو انه صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت
حكم المغيا والمرافق هو انه صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب
بهذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما
الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين انه الغاية ان كانت من جنس المغيا
معناه انه لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان
الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاول والثاني اوجب الشك وكذا الاشتراك
اوجب الشك فان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك
وان تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل

فلا يدخل تحته اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين
بينوا بهذا الوجه وهو انه الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية
هنا اليد للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل ضرورة
وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان
غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان
البعض الذي سقط عنه هو الفوق الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل
ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول
للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما
تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في
الخيار عنده اى رابع على انه بالخيار الى الغد يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا
في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط
ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة لما ذكرنا في المرافق
اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم
زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت سنة
السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في
اول النهار لكونه واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار يصح ولو قال

انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان ينوي في دخولكم فيتعلق به وقد يستعار
للمقارنة انه لم يصح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع في
في مشيئة الله تعالى ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى
متعلق ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فمتعلق بجميع الممكنات والممتنعات
فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد انه هذا ثابت في معلوم الله تعالى **اسماء**
الظروف مع للمقارنة فيقع اثنتان لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل
واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال
قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في
الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال وبعد
على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة
لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة نحو لفلان عندي الف لكون وديعة
لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل في امر على خطر الوجود
فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت

(هامش: طالق — مع — قبل — بعد — عند — كلمات شرط)

الموت فيقع في آخر حيوته واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو واذا يحاس
الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف
وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر لا محالة
ومتى للظرف خاصة فيقع بلا سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد
وقت لم يطلق فيه واذا قال اذا لم او اذا ما لم اطلقك انت طالق فعندهما
كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بلا سكوت كما في اذا شئت
لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى
لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد
رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله فاذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا
محمول على متى بالاتفاق في قوله اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله اذا لم
اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة
الى الفرق والفرق انه لما جاء الكلام المذكور وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك وثمه في الانقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك لان اذا لما
جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان فقوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى
يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال
فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك انه
الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على انه انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل

(هامش: اذا — ثم — فانه كمتى شئت)

على معنى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال
عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال وجواب اي محذوف اي رجعيا او بائنا ويحمل
على السؤال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف
وبحث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله
انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت
طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او
انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية
بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهو ان يكون رجعيا
او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وسيطلق في انت
طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه بائنا او رجعيا غليظة او خفيفة مفوضة
اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض
الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما وقع
ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نية
فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل
الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات
فحاله واصله سواء اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض

اي وقوع الطلاق

العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا وفيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية
عرض قائم به والاصل موجود بدون الوصف بل هما سواء في الاصلية والوصفية لكن لا انفكاك
لاحدهما عن الاخر فان الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الاخر **فصل** في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية
تحتاج اليها والاشارة لا يثبت بهما ما يندرئ بالشبهات ولا يحد بالتعريض حتى
لست انا بزان وقالوا وكنايات الطلاق يطلق مجازا لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح
او غيره فان نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام
ولو جعلت كناية حقيقة يطلق رجعية لانه تفسير وانها بما يستتر منه المراد والمراد
المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله تعالى لما قالوا يقع
الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة
ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر المراد منها والمراد
المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب
المصنف بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في
المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية
عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج الى

الجواب لا لهذا التكلف وهو انه بهذه الالفاظ كناية بطريق المجاز فلهذا
قال وبتغير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان
يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بينونة
الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق سبيل هذا بقوله فيراد
بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي فهو استثناء من قوله فيطلق على
صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد
الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه
ذكر ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وليس هنا كذلك
وكذا استبرئي رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه
امرها باستبراء الرحم لتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت
واحدة لانه يحتمل التطليق فانه اذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته
على البينونة **التقسيم الثالث** في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد
يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان
زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال
النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع
مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل

التقسيم الثالث

لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا اورد الامر لشيء مقيد ولا يكون
ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله
وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران
في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهما ان اريد قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما
مفسر اذ ليس في اللفظين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اريد بحسب محل الكلام
او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان
الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر
الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله تعالى كافة
سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم
القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك
عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفية في النباش
والطرار لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به والخفاء للمزية تثبت فيه الحكم او للنقصان لا
والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن

ان الله بكل شيء عليم صح

واجب وغسل باطنه ساقط لوقوع الاشكال ان الفم فانه باطن من وجه حتى لا يبطل
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه آخر حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في
الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او كاستعارة
بديعة نحو قوارير من فضة فتقول او الاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى
واما اشكل بهذا باب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة
فالمراد انها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا
فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين عليه السلام الربوا في الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء
الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي
الطلب والمشكل التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما
في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على
عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا
على قراءة الوقف على الا [illegible] الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون
في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف

بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب
علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين
والاقرار بحقيته مع العجز عن ادراكه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله امنا به
كل من عند ربنا اي سوى علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام انهم يقولون قوله تعالى
ربنا لا تزغ قلوبنا سؤال العصمة عن الزيغ الذي ذكره الداعي الى اتباع
المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة والى هذا ذلك المذهب
يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من له
ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة
في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان المقصود الافهام فلما لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابهات
فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل
بالجهل لوفي طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب
فان رياضة البليد بكونه بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير
وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين
بلوى والنوع الثاني من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما
بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويبقى نفسه
في مرتبة العجز والعوائد ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم

ولا يسمع وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل ان يكون منقولا من الموضوع له
الى معنى اخر والتخصيص والتقديم والتأخير وقد اورد وافي مثاله قوله تعالى واسروا النجوى
الذين ظلموا التقدير والذين ظلموا اسروا النجوى لئلا يكون من قبيل اكلوني
البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وكل ظنية اما الوجوديات
وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
وهي من قوله وعدم الاشتراك الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل لما قيل
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ
حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول
وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات
قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن
ادعى انه لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود
بغداد وما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف
عدم القرينة والشيء قد يعلم بالقرائن العقلية انه الاصل هو المراد ولا يبطل فائدة
التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال

الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمى علم
اليقين والثاني علم الطمأنينة **التنبيه الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى هي
على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى حكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم انه قد يخفى على فحول الدلالات
على هذه الاربع وجب ان نحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت
من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات انه عبارة النص
دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى نفس الموضوع له او جزءه او لازمه
المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة انه لم يكن مسوقا له وانما قلنا
ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم انه يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق
الكلام له والحكم الثابت بالاشارة انه يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق
الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق
لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد
جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا
فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا

فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة و
والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر
ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن مسوق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه
اشارة الى ان الاب متفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه
النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له
المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى جزئه والمثال
الثاني عبارة في الموضوع له واشارة الى لازمه وهو التفرد بنفقة الاولاد و
والنفقة الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى اخر ما ذكر في المتن واذا قال للمرأة
زوجها نكحت على امرأة فقلت فقال ارضها كل امرأة لي فطالق طلقت هذه
قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو
الطلاق بعضهن الا غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل والنفقة الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة والنفقة
الى اللازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة
فيه واشارة الى الموضوع له والى جزئه والى اللوازم الاخر واما قيدنا اللازم
بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء واما جعلوا الكل كذلك لانه

هو موضوع له ثبت بموضعه ولا يجعله اشارة
الى هذا النفي جعلوا اللازم خارجيا م

لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم
الغير المتأخر كدلالة المعلول على العلة فان الاول مطردة دون الثاني اذ لا دلالة
للمعلول على العلة الا انه يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة المثبت
للمعلول بتمامه واما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال
ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود
العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء
اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في
المنطوق لاجل ذلك المعنى تسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب
والضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة
في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع
له او جزؤه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا اللفظ معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا
دلالة اصلا واما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض
فلا دلالة اصلا من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو
عالم بالوضع وبهذا القيد يخرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف

اللغة فانه لا يفهم الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع
ولم يتعن احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه التفحص
كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم
الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة
الى انه النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال اختصاص الولد واختصاص ماله به على قدر الامكان وتملك الولد غير
ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد لانه لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى
اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة
لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته
بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله وعلى الوارث اشارة
الى انه الورثة ينفقون بقدر الارث لان الغرم بقدر الارث لان النسبة الى المشتق
يوجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل
فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا التمليك كما في الكسوة
لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق التمليك به دلالة لان المقصود
قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك الكسوة اذ لا يكون

لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يعتبر
كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام
تتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا
على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه
لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في
الطعام بعد الاكل واما دلالة النص فيثبت بفحوى الخطاب كقوله تعالى ولا تقل لهما
اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه
ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع
وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا
للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم
فيهما بل الاولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالطريق الاولى ان يثبت الايجاب فيهما وكوجوب
الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص وهو نص الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء
الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة
وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما
في سفح الماء فلانها تضيع الماء على وجه لا تتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول
الزنا الكامل في سفح الماء والشهوة لانه فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه
افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بينه وبين زوجته

وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهو موجود فيهما
صح

السبب واما تقضي الى الحاجة ضرارا فالا من تقضي الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه
قد يحل بالنزول والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده ان وجود الزنا والترجيح
بالحرمة غير نافع ان ترجح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحد
الجزاء بدون هذه المعاني التي في الزنا المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفرش
واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة
قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف
والثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يعم موجبا حال عن العبرة في
نعم ليجزأ الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من
النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاكل وفي تاج
المصادر حرمت كسي شكستن الضرب جزاء بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة
رحمه الله المعنى بوجه ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه لا يقع الجناية قصدا على النفس
بجوانبه التي بها حيوة فتكون الحكم كوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد
واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقودة اوجب الشافعي الكفارة في
القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في اليمين الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة

المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول
الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها جزاء زجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس
فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل ينبغي انه لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض بهذا الاشكال
على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام
محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلت فيه شبهة الخطأ لان في القتل بالمثقل شبهة الخطأ
فانه ليس بآلة القتل وهي ان الكفارة مما يحتاط في اثباتها فتجب بشبهة السبب والقتل
خطأ فان قيل ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة بهذا
الاشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فاذا قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل
فان المستأمن كافر حربي فيظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او
حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي انه تجب فيه الكفارة لشبهة الخطأ قلت الشبهة
في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس
بالنفس واما الفعل فمحض خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل المحض فيه شبهة الخطأ
في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد

محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت
الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة
فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن
اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل
من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه فينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت
الكفارة وتسقط القصاص واما ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء
الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل
على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب فيكون كالحدود
والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل
على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة
بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه الصلوة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات
واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص
ام بالقياس فعليك بالتأمل فيه واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف فيقتضي
البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في
الاعتاق فيثبت البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه

من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجب الكفارة
وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه

شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل
السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا تفريع
لما قرر انه لا يثبت جميع شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع
عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما استغنى البيع ثمه عن القبول
وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمل ان القبول في باب
البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض في الهبة ولا عموم للمقتضى اي
ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت
بالضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما
ثابت اقتضاء والنية لا تخصص الا في اللفظ فان قيل المقدر اكلا وهو مصدر
ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بدلالة المقتضى فانه
لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية
فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا
المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا
فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم
يكن لا اكل عاما ينبغي انه لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية
الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل
موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى

بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان
قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة
وكاملة وهي بعينه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنا في بيت واحد فنية البيت
الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك
او نية احد نوعي جنس وسيجيء تمامه في هذا الفصل وقد غيرت ههنا عبارة المتن
بالتقديم والتاخير لهذا اقتوي الحاصل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ان نوى
الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي ثبت من المتكلم اقتضاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي
فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ لسائر
اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا
فينبغي انه لا يصح نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا
كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو
ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات الاهل
يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حينئذ هو الاهل فيكون ثابتا لغة
كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي ولما ذكرنا ان المقتضى
لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت

انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث
اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق
الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق
الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى
في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا
اللفظ فثبوته يكون متافوا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه
جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع
اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع
اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا يدل على ثبوت
معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت
طالق وهو اخبار لغة فللاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع
الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء
فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح
فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما يصح بطريق المجاز
من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ لنية التخصيص
وثانيهما انه قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل
على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية

الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حينئذ وباعتبار
تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا يقع فيه نية الثلاث واما الاول
هو صفة الرجل فلا يقع فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور
في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص
بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يقع فيهما نية
الثلث ووجه على هذا الجواب بانه في مشكل لانه الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يقع فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان
طلاقا هو صفة المرأة فينبغي انه لا يقع فيه نية الثلث فتقول اذا نوى الثلاث نعتبر
ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت
طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلاث
معناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا
يرد هذا الاشكال اذ لم نقل انه الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يقع فيه نية الثلث
بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة
وقوله لي اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم
فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري اي اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على
ما في الفصل الذي يذكر فيه انه الامر لا يدل على العموم والتكرار انه الطلاق

الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن انه يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع
من حيث المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة
هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان
المصدر الذي يثبت من المتكلم اقتضاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا
يقع فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي
ايضا فينبغي انه لا يقع فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال
ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي
البينونة مشترك بين الخفيفة وهي التي يملك رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها
وهي الثلث فهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك نية
احد النوعين لانه لابد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلابد انه ينوي
احدهما لكن لا يقع فيه نية عدد معين اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلا
ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به
الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور الاقل المتيقن
فيهما لان الانواع لا يكون الا متنافية فلابد ان يقع نية احد النوعين وايضا
لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها
واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده
بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد وفقط ولا يمكن انه يقال ان الطلاق يتنوع على

ما يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن ابطاله وقوله ومما يتصل بذلك ان المقتضى هو
المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما
فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون كثيرا من الاحكام وان توهم متوهم ان
المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على
المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت
لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على
الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب
دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي وشرط
مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من
المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساوات المسكوت عنه
المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص الوارد في المنطوق او بقياس عليه ولا يخرج ان
المنطوق مخرج العادة كقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج
الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد بهذا الوصف لا يقال بانتفا

بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج
العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم
عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة
ان في الابل السائمة زكوة فخصها بالسوم هناك لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل
هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل على عدم الحكم
عند عدم السوم فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع في بيان اقسامه
فقال منها اي من مفهوم المخالفة بهذه المسئلة وهي انه تخصيص الشيء باسمه
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو انه يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا
لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود وكونها
اي انه دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قول محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون
غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه حينئذ يلزم انه لا يكون
غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز

التعليل والقياس وقال علماؤنا ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما قال فهو اذ لك اي عموم وجوب الغسل
بالاكسال من اللام وهي للاستغراق عند ان الماء انما ثبت مرة عيانا ومرة
دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه
ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء
فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال
والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما
يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنها اي ومن مفهوم المخالفة هذه المسئلة
وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او قوله
تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف فان وهو راجع
الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات حيث احل الفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء الغير المؤمنات للعرف فان
قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه
العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل
لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم

يعني ان وجوب الغسل [illegible] ثابت [illegible] والاجماع على وجوب الغسل [illegible]

كالفرائض [illegible] والعمل [illegible]

عما عداه اي [illegible]

ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير والتخصيص الفائدة فلو
لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي
الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الوصف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا
من غير مرجح لان التقدير بتقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة ولكان
مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فتنتفي
العدم عند عدمه وعندنا لا اي لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرتم اعلم انه
القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم
عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي
الحكم عما عداه فاقول انه موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم
الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم انه الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا باطل لان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة وانما وصف تعريفا للجسم واشارة الى انه علة التحيز هذا الوصف
وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع انه الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو

يكون و

بجملة من موجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكرنا نحو جسم الحي ونحو ما المدح او الذم فان
موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس
الدابر لا يعود او غيره ان غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد
الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض
وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لانه
الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس
دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده
اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم
عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذه المثال الوصف
الا ان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انا لو سلمنا
يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسول الله عليه الصلوة والسلام الكلمة الواحدة
الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير
مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكرتم ولان اقصى درجات الوصف
انه يكون علة وهي لا يدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله
ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم ان عند عدم الوصف لكن بناء
على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي

اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الاختلاف
انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا
كقوله عليه الصلوة والسلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا
لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يحكم انه يثبت بناء على العدم
الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات خلاف صحة
التعدية وعدمها كما ذكر في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة
في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى
من فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع
انه يحتمل ان يخرج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد
مسئلة يتوهم فيها انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه
وهي مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون
مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل
على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي
الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يجب عليه البيان ان
لم الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه
وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد الا في
نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد

ای بجعل نفی الولدین الاخیرین مضافا علی الدعوة

دعوة للجميع لا تنقل لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب
الاخوين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة
الاخوين فلا يكون الاخران ولد ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج
لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض
كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء
على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام
ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل
شهادتهم لان ان هذا دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة اليه جاء
شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف
اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اي السكوت عن غير الارض
المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا
اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن
احوال تلك الارض فارادوا نفي علمهم بوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها
لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة
لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون الاراضي احترازا
عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه

الله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم
لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم
حكما شرعيا بل عدما اصليا ويبتنى على ما ذكرنا في التخصيص بالوصف كو ما ذكرنا من
ثمرة الاختلاف ثم نقول ههنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف
عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم و
لا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط
عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة
عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي
لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط
بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن
ان يوجد بدون الشرط كان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده وعندنا
يجوز قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة
فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده

عنده فيصير منهوم بهذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك
الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين
واعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم
ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد
اوجب الحكم على التقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل
انت في انت طالق اي المشروط وهو قوله انت طالق في قولنا انت طالق
ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق
لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون [?] موجبا
للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط
بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود
الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت
طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فقال
تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط ينعقد سببا

سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عنده فحين اذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك
غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان
التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل
الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز
التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فانه يجوز تعجيل الكفارة المالية
قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب واما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال
في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب
بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن
الاخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي
البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي
نفس الامر يأبى ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو

اما نعتبر الشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة
انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط
فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل
المذكورة ويجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند
وجود السبب قطعا فلا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب
لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يعتبر سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب
للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت
للبر والكفارة انما يجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل
هو شرط لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال
غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية و
يتبين الوفق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان في
دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله
على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان
الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير الشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع
تعليل لقوله فلان البيع لا يحتمل الخطر
المنافي فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله

فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان
الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع
من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني

في افادة الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ
المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن
العوارض لكونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اكد من الانشاء لانه ادل على الوجود
اعلم ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار
لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم
يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل
الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامها الامر والنهي
فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل فالامر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه ويدل على
اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه الصلوة والسلام لانه
امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو انه الامر حقيقة في الفعل بقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو انه فعله عليه السلام للايجاب
بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك

واراد له وضعه في تفصيل النهي والاولى ان يدل التزامه على ايجاب الامر
نزل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام للايجاب يدل على
الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب والحق
اجماعهم عنده في بعض العموم المشترك بين الامرين قولنا الامر
فعلم ... في الفعل والقول معنى ... عدم

خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يقبح نفيه اى نفى الامر بقبح
لو نوزع فان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر
ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى
هو اسم لبعض معنى الشان وتسمية امرا مجاز اذ الفعل يجب به فتوله اذ
الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة فى الفعل
لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلايل التى يدل على
ان الامر للايجاب يدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعلى فان تلك
الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى
ولا يمكن حملها على الفعل وسيجئ واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان
كان راجعا الى الرسول عليه السلام فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان
المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل
غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد
المنع فيصح ما قلنا ان الدلايل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على انه
الفعل للايجاب وفى اللفظ لما فى اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب
والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا
على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فى معان
مختلفة وهى ستة عشر ا الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ب الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم ج التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد
كقوله تعالى واستشهدوا ه الاباحة نحو كلوا و التهديد نحو اعملوا ما شئتم
ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط
التعجيز نحو فاتوا بسورة ى التسخير نحو كونوا قردة يا الاهانة نحو ذق انك
انت العزيز الكريم يب التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا يج الدعاء نحو اللهم
اغفر لى يد التمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى يه الاحتقار نحو القوا ما انتم
ملقون يو التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب
فى النهى لاستعماله فى معان وهى التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا الربوا والكراهة
كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير
نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تقعدوا والارشاد ولا تسألوا عن
اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد
ولان النهى مرة لانتهاء عطف على قوله لاستعماله فى معان فلا يبقى الفرق بين
قوله افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال لا يبطل الحقايق يمكن ان يراد به حقايق
الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل

عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص اخر وهو عين مذهب السوفسطائية
النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ
الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان
اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالة الالفاظ على المعاني
الموضوع لها والفيلم يدعي انه محكم وعند العامة موجبه واحدا والاشتراك
خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هو الادنى والندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
تصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ
ليس على غير ترك الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة
قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز
ولا يلزم ان يكون القضاء ما هو المراد في قوله فقضاهن سبع سموات لان
عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب
القدر بعين ذلك فتعين انه المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه
ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان
الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد

عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب صح

فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء والفعل يكون المقضي اذا حكم بفعل
لا يكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم
باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ها هنا
القول لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة
الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله تعالى الى انه هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى انه حقيقة الكلام مرادة
بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد
هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود
مرادا بهذه الاية اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر
قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه
ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا
الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من
الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من
الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا
للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب
من ان يكون ذلك المعنى الا انه لا يكون الوجود مرادا من كل امر لعدم الاجماع

فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله
افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من
يريد طلب الفعل يخبر ما يطلب بهذا اللفظ مسئلة ولذا بعد الحظر لما علن وقيل
للندب كما في وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في
فاصطادوا وانما يثبت ذلك بالقرينة اى الندب والاباحة في الاثنين ثبتا
بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي
ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به
الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق
اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر
اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز
لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا
عند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام
هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له
اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي
يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ
اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح

صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن يجعل الغير الموضوع له على المعنى الخارجي
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف
من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على
الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة انه يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى
الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني
وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان
معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة
الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة ان جواز الامر يدل على جزء واحد من
الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له
على جواز الترك اصلا بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق
لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو
جزء بها لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن ثبت ذا بالعدم الدليل على حرمة
الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري هذا اذا
استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم

الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم
يوجد اريد الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر
واريد به الندب او الاباحة ابتداء فعند مذهب الشافعي فالامر يكون مجازا ام لا فقيل
لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر
الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا
اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد
من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت
به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا
اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما انه قطع الثوب
كان واجبا بالامر اذا اصابه النجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مباحا
ولا مباحا فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان
اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال
السائل في الحج ألعامنا هذا ام للابد سال اقرع بن الحابس في الحج العامنا
هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره باشر العبادات
وعند الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على

على احتمال العموم وعند بعض علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة
لدلوك الشمس قلنا لزم التكرار بالتجدد السبب لا بالمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها
اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد
لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض
اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل
الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين
لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا
لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار
الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي
نفسك فعلى هذا المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلنا ينبغي لانه لا رواية عن
هولاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا
بشرط فيجب التكرار عندهم في ان دخلت الدار فطلقي نفسك فينبغي انه يثبت
التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل
الافراد اجماعا فاراد الواحد فلم يدل على التكرار فصل الاتيان بالمامور به
نوعان اداء ان تسليم عين الثابت بالامر وقضاء ان تسليم مثل الواجب به

وقيل في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء
يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات فات شرف الوقت
لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا رحمهم الله يجب بما اوجب الاداء
لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده تصرف الى ما عليه
فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية
والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت
في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام انه ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج
الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر
وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب
الذي يوجب الاداء فقال في جوابه ما ذكرنا من النص اه واليه لا يرد قضاء
الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى
هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء قضاء الاعتكاف المنذور
في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما وجب به

به الاداء والاداء فيه اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب
صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا
يجب بما وجب به الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف
لكن ان الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول لعارض شرف
الوقت فاذا فات هذا العارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت
مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الاصل
موجبا لصوم مقصود اي صوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا
هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى
السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب
القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو
ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه
يرد عليه انه في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بانه هذا احوط من
وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لانه ما ثبت بشرف
الوقت الخ معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة ونقصانا فالزيادة هي
افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم

المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من
امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة
مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط
الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة
عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فلما
سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فتعلم ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم
المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف
الوقت فضيلة يتعلق فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من
مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان
بغير ما فسرنا لكنه لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل
على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب
والاداء اما كامل فهو ان يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر
ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل
اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام

الامام بمثله فكأنه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم
سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره للتوضؤ واما بنية الاقامة في غير مصره
وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا الا بالاقامة
ولا بالسهو وان لم يفرغ امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت
ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا
لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا
اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما
صلى الامام ركعة فلما تم الامام الصلوة نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة
اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد في هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق
ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام
اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه
حدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او
او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستئناف
فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء
فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كأنه خلف
الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد
للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ

وليسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالقضاء للصلوة واما بمثل غير
معقول كالفدية للصيام وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا
بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة
الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية
فان لم تكن قربة بخصوص هذا الزمان ولا يقضى بعد تبدل الاركان لان ابطال الاصل لا يجوز
باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه ولم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي
لا يقضى لان ابطال الاصل لا يجوز اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم
الفدية في الصلوة قياسا على الصوم بهذا اشكال على قولنا ما لا يعقل له مثل
قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني
والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا يدرك بالقياس حتى انه لا يقاس عليه غيره
واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان
التصدق بجزء الشاة او بقيمتها اصل هو مثل القربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين
او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فيقع بالوجوب احتياطا فيخرج
اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية وجبت
قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد رحمه الله
قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لانه الاصل في العبادة المالية

المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة
الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو انه الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين في الوقت حتى لم نقل انه التصدق بالعين في الوقت يجوز في مورد
النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا الاشارة الى قوله وعملنا به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم
يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا
ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات
موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبها بالقيام
فيكون تشبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا منقسمة الى هذا الوجه فالاداء الكامل
كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب بدل
الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه
قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب
والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك
بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم
وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا
لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرا اباها فاستحق صورة المسئلة انه تزوج

وهذا اداء الزيوف لا على الوصف الذي وجب اداؤه بكونه ... عند ... ما غصبه ...

ابو امراة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على انه المهر ابوها فانه عتق حتى وجب قيمته
اى للمراة على الزوج ولم يقض لها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها
اداء اى تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم
اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث انه تبدل الملك يوجب تبدل العين
قضاء وقد روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر
والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
علينا يا رسول الله فقال هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل
العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشىء بالحل والحرمة وغيرها
يتعلق بذلك الشىء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع
يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما
اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع
وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لانه العين الذى تعلق به
حكم الشرع بهذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه
قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها واذا كان قضى القاضى لها بقيمته عليه ثم ملكه
لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا انه
ان فهو لا يبرأ عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان
فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان

فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو
وبعادته ياكل فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول
اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لانه
لحق فى الصورة فقد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل
فمن قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل
فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا
افضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع
وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل
بالقطع فى محله فصار كما قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى وهذا لان
القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما اى انما هو من حيث المعنى
اما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث
الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل فى جزاء المحل اى
انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة
فى دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما ثم قال
الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فيمنع قولهما
القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب عن قولهما صار كما اذا
قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا اقتصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة

المعنى الذى

يوم الخصومة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضى القاضي وهذا عند
ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقصاص مثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل
المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتمال اثبات
القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية
وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى فالآن
نذكرها في حقوق العباد ونفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم
لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان
قيل يرد العقد عليها اى انه لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة
على المنافع قلت باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اى
المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو
النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز
اى ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا
متقوما فيكون في نفسها كذلك اى لما كان المنافع في العقد متقومة كانت
في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولانه تقومها
ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد

مكنف ه

العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج
عند العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فعلم انها غير متقومة حال الخروج
ويصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها
فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها
متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا منع لقوله انه ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا بخلاف القياس
لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فهذا يحتمل معنيين احدهما انه لا يقاس
تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع
مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد لهذا اى لكون التقوم
في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله
وللفارق ايضا وهو الرضا دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان
له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال كما في الخلع ولا يضمن الشاهد بعفو الولي
القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل
لا يقضى الا بنص وصورة المسألة شهدت جماعة بعفو الولي القصاص فقضى
القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل اى لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لانه اى الشهود وقاتل
القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل

مثل ما في القضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة
لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكأنها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد
معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة
وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وهو يتوقف
على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء **فصل** لما ابتدئ
لما مر بحث الحسن فهذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومعظمات مباحث
المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت
في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افكار المتفكرين وغرقت
في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اغمض الحاق بين الافراط والتفريط
سر من اسرار الله التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا اميز لك
ذلك لكن اولا مع العجز عن دركه للادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت للايراد
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان
الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه
صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري

الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها
عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن
والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه
عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان
الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال الحسن
عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح
ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء
يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا هو تفسير القبيح
وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن نحو فعل
المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح
بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول
المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير
الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند
الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت انه لا حكم منه على الغير

اورد على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لنا لو كانا
لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي
ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اختصاصه به اختصاص
الناعت فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة وان عنى به قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم
العرضان به فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات
الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وانه غير معنى اه فلا بد من
بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله
اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب
عنده لانا فرضناه مرجحا تاما والا لتسلسل ترجيح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا
تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا
ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى
اضطراري وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا
وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وان توقف يكون رجحانه من غير مرجح وهو

وهو محال وانه توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا
تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل ولو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل
مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح
ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهذا اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي
الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري وهو ما لا يوصف
بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العقلاء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء
وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا
مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع للمصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة
بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
فهو المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني
موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل لا وجود له في الخارج اذ لو كان له
موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في مبدء
طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع

الا على شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان الكل
الايجاد امر غير موجود في الخارج اطلقه على مذهب الاشعري فان التكوين عنده
امر غير موجود في الخارج **المقدمة** الثانية كل ممكن فلا بد انه يتوقف وجوده على
موجد والا يكون واجبا بالذات ثم انه لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع
وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه
انه وقع بدون تلك الجملة لم تكن من جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وانه
وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم انه توقف على
شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وانه لم يتوقف على شيء آخر فوجوده
مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال
ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه انه لو امكن عدمه مع هذه الجملة يلزم
لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء
في الزمان الذي وجد انه وجد بايجاد شيء آخر اياه وهو نفس الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وانه وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم
ما علم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود
ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل السنة والحكماء
ولكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود
الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير انه لا يوجده والله اعلم

ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه
ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وانه
اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة
لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا معا
بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر للمؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين
مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه
والحق معا زمانا مع انه في الحقيقة واحد **المقدمة** الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود
كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب
عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية
وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا تكون
بتمامها قديما لان القديم انه اوجبه في وقت معين مخصوص في وقت معين
يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وانه اوجبه
لا في وقت معين مخصوص في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا
ثم انه لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات
محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب
واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود والحق وجود زيد متوقف على
اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لانه هذه

وجود زيد

القضية ثابتة وهي كلما وجد جميع الموجودات التي يتوقف اليها وجود زيد
من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا التوقف على عدم
الاثر بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه
لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن
عدم عمرو وكلا منافي زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال
ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف
على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يتوقف اليها زيد هذا
خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا
بعدم شيء من تلك الموجودات ثم وهكذا الى الواجب فيتم على تقدير افتقار
وجود كل ممكن الى شيء يجب في ذلك الممكن عنده دخولها ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت بهذا الامر على ذلك
التقدير لانه ان اريد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في
احد النقيضين ضرورة قلنا هذا التأويل صحيح الا انه حينئذ وذلك الجزء اما ان
يكون موجودا محضا او فان الانحصار في ما ذكر من الامرين ممنوع فانه
يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات

بعد الوجود ولانه العدم الذي قبل الوجود قديم فلا يلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو

وح لا يكون وجود زيد متوقفا على عدم عمرو

كالاضافات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان
فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم حينئذ ان زوال كل
معدوم لا يكون الا بوجود شيء حتى يثبت توقف الموجودات الحادثة على الامور الموجودة
ولا معدومة ولا يعلم استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه حينئذ يلزم
المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد
الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب
بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما
ان يجب بالتزام التي يجيئها وهذا باطل ويكون اضافة الاضافة بعين الاولى واما انه
لا يجب والظاهر انه الحق وهذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل
ترجيحا لاحد [illegible] وبين ثم الحركة ان الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو
لم يجب وجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح او الوجود
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير انه كل
ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه يتخلص عن القول بالموجب بالذات
وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات
الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن
بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية **المقدمة** الرابعة انه الرجحان بلا مرجح

او وجود الممكن بلا موجد بديهي

بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
لانه اما انه لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح الاول
بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا فكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون
راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الترتيب او احتياج
كل ترجيح الى ترجيح فيتسلسل الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا المتساوي او المرجوح
ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر وبالنسبة الى علة
العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي
عند الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح
على الاخر فعلم ان الارادة لا تعقل كما ان الايجاب بالذات لا يعقل لان ذات
الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يقتضي رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك
فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار
احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين
فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان
بلا مرجح بط لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح
فالقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي
الممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المط
مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما انه لا يحتاج في وجوده

الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا
المثال سندا للمنع فيطلبكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول
انه وجد المرجح الخارجي في المثال المذكور فاما انه يجب بحسب نفس الامر وهذا بط
لان الاعتقاد الذي لا يطابق الواقع في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية
وانما انه يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا بط ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد
الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن الناس هذا فقد انكر ابو هاشم
فيبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف
في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن
بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه
يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان
اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء تفرض من المسافة فعلى تقدير
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر
انما قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من
الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول
بان اختيار الاختيار غير الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير لزوم المرجح من العبد
واما بانه يلزم توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة

المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب
بطريق النقل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما انه يجب لكنه الفاعل يرجح
احد المتساويين وانه اراد بالنقل الايقاع فتعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي
ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين
الجبر والقدر انها تحصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة
لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء
بما هي عليه من خصوصياتها يلزم من وجود الارادة ان لا يكون الترجيح والتخصيص صادرين
منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب
انه لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها كالحركة سيفنا على
نوع نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا
نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار
الى صبيب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية
فنعلم ان العلم الوجداني حاصل باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد
المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى

القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى
فلم يقدروا على ذلك مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم
ان المؤثر في وجود الحركة ان الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو
كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق
العادات ايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا
بشيء من ذلك لانه تتراخى عضلة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا
بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجداننا ما يدل على الاختيار ووجداننا
ان اختيار العبد ليس بمؤثر في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا
الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيب الحالة
المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى
يخلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين
فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على
سبيل الوجوب لكل الموجودات الى مخلوقة الله تعالى الا ان الله تعالى خلق هذا الفرق
مقصودا لان هذا بناء في خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى
واختيار العبد فلهذا قال قلنا ان تخصصه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان
للاختيار تاثيرا في تخصيص الفعل وانما قلنا الفعل لنعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل

هو جزء المؤثر بان الحق قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وانه يجب وجوده بالغير فان كان
العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته
وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب
فيخرج من صنع العبد وانه كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم
الذي بقي على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا
العدم لا يحصل الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة اذا كانت
موجودات محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها
وانه كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم بعد الوجود فيكون
بتوسط وجود امر وقد مر ما شاعره وقد ثبت بالواجب انه اثر للعبد صنعا ما فلا يخرج
الا الى امر لا موجود ولا معدوم ولا يخرج ذلك الامر واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذ حج يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير
ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وانما
فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد
قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق
وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات
الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكنه لا يكون منفردا

منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا
وان كان تغيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تغير واحد فالخلق امر اضافي يجب
انه يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك
الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو
كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات يكون طاعة
او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ
خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاقبح
به بارادته وقصده قبيح وقد علم انه الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف
فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى
ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة
الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد
قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب
والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من
مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما كنا بصدده
وهو مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الافعال في الاخطار التي لا يوصف بالحسن

والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته
او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق
المدح او الذم بكل من تصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس
باختياره عند انه الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك
ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم
واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يجب
في الفعل شيء يثاب به الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الثواب
او العقاب فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في موضع ذلك فهذا
بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة
كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار
قادر على كل شيء وعلم انه عز ونزه الله تعالى عن الجهل والخطاء ثم مع ذلك
ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فهم يعتقد انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط
عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله
واعوجاجه واختلف نبله وراءه حيث لم يعلم بالشرائع وراءه عصمنا

لاجله م

العقل

عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وهدانا الى الهداية فلما ابطلنا دليل
الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة
وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات
الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا اليه اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله
ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله نعم انما قلنا اليه لانه لا خلاف
في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على
الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة
وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك
فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب
فلا يخلو من انه يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب
تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات
الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ان تصديق الاخبار الاول واجب ونتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه
لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او
بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك فنقول الخبر الاول وهو وجوب
تصديق شيء من اخباراته عقليا فنقول والا لزم انه لو توقف على الشرع

او يكون بسبب صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب
لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها صح

كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على
تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي
وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا او هذا الدليل لاثبات
الحسن العقلي صريحا فقوله واليه وجوب تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا لزم
قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما
لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وانه كان الشيء حراما
عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم
بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة
للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبت الحسن
والقبح العقليين ففي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر
بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم
مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب
على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة نوع
حكم بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم موجب الافعال
عليهم ومبيحها ومحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا
الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره ولا يجب عليه شيء

لشيء وهو خالق افعال العباد وعلى ما جعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا ولكل
من جهة كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح
وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان
يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض
من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل هو
موقوف على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل علا انه
غير مولد للعلم بل جرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب
اي ترتيب العقل المقدمات المعلومات ترتيبا صحيحا على ما ترانه ليس لها قدرة
ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس ايجاد والمامور به في صفة الحسن
نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا
علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل اما لعينه او لشيء اخر ثم ذلك
الشيء حسن لجزئه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزءا في ذلك الفعل
او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة
والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزء لها او لم يصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن في نفسه يعم الحسن لعينه
والحسن لجزئه وتحقيقه نعلم ان الحسن باعتبار جزئه انما يكون حسنا اذا

كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان
لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما انه يكون صادقا على ذلك الفعل نحو
الجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن
مفهوم الجهاد واما انه لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة
لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن منقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح
لكن امثلته تجيء في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لعينه وبقي على
الحسن لعينه انما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل
المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ونحن في
تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا وهو لا يكون حسنا الا لمعنى في نفسها
او حسنا لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون
مفهوم الفعل موقوفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا
فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها
موقوف على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار
وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك فهو الخارج فيكون
لا انه لا جزء له هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا
علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بانه قال قد يختلف حسن
الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف

الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ولكن المعترض ...
الفعل او الاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن
لذاته يعني ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من
غير اضافة حسن اما الاشبه قال اما انه لا يحتمل سقوط التكليف كالتصديق
واما انه يحتمل كالاقرار باللسان يسقط في حالة الاكراه والتصديق هو
الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان لما كان مركبا من الروح والجسد
فلا يتم صفة الايمان له بظهوره من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو
ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا الفرق بين الاقرار
وعمل الاركان فان الاقرار جزء داخل في الايمان ولا يحمل على الاركان داخلا
فيه اعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو
التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو
التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار بغير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا
لجهة ركنية الاقرار في حالة الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه
يكون مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته في حالة الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر
وهو عطف على قوله كالاقرار واما انه يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
والصوم والحج بشبه انه يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة

عن المعصية فلا يحسن قبلها فارتفع الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى فيرد
عليه لكم انه اردتم بالحسن لمعنى في نفسه انه يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون
الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا
محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم
بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري والمستقيم تقسيم
الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان
حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا
قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل
الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال
على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب
الاول من القسم الاول ان يكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني
ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لانه طاعة
الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس
بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة
لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله
تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما انه يكون حسنا اما لعينه واما

لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه

واما لجزئه والثاني انه يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان
كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني
اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكنه لم يؤمر به والثاني على العكس كالحسن لا لعينه
ولا لجزئه ولكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم ضعف ما قال
ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا
اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة
والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به
حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى
لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى
واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كادا
الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا
فذلك الغير اما قايم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي قايم بنفسه
لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قايما بهذا المامور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة
وليس قربة مقصودة ليسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى حيث قد
النية واما قايم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة لقضاء
حق الميت حتى انه اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق

الذي يسقط على الباقين ولما كان المقصود تأدية بعض المأمور به كان هذا
الضرب وهو أنه يجوز الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الأول وهو أنه يجوز الغير
منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الأول وهو الحسن لمعنى في نفسه ووجه
المشابهة أن مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم
إعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب إعلاء كلمة الله تعالى كما أن
الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد
حقيقة وهو القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الإعلاء والإعلاء
حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول لأن السعي
غير أداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والأمر المطلق أي من غير انضمام قرينة تدل
على الحسن لمعنى في نفسه أو في غيره يتناول الضرب الأول من القسم الأول لحسن وضعه
عينا أن وقال الدليل أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لأن كمال
الأمر والنهي يقتضي كمال صفة المأمور به كما علم أن المطلق ينصرف إلى الكامل ثم
إن الأمر المطلق يكون أمرا كاملا بأن يكون للإيجاب فالأمر الذي للإباحة أو
الندب فناقص في كونه أمرا إذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الأمر الذي هو
للإيجاب مقتضيا للحسن الكامل لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة
وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله لأن الإيجاب تحصيلا لفعله
وما نعا عن تركه فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال

كما أن السعي في المفهوم غير الأداء لكن في الخارج عينه

أي ولو لم يكن الشيء حسنا لما أمر الله تعالى بكون الأمر الكامل أي الأمر

وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أنه يكون حسنا
لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا
إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه يقتضي أنه إتيان بالمأمور به وإنما افترقت في
الأول لفظ تقتضي وفي الثاني يوجب لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثاني
موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل فقال الشافعي الأمر بالجمعة يوجب
صفة حسنها وأنه لا يكون المشروع الأصلي فلا يجوز ظهر غير المعذور إذا لم
تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فإذا أدى الظهر لم تنتقض بالجمعة قلنا
لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن الأصل هو الظهر لكن أمرنا بإقامة
الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين
المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط عنه الجمعة رخصة وإذا أتى بالعزيمة
صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسألة تتفرع على أن الأمر المطلق
يقتضي ما ذكره والخلاف فيها في أمرين أحدهما أن غير المعذور إذا أدى الظهر
في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على أن الأصل في هذا
اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما أن المعذور
إذا أدى الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض
لأن الأمر بالتفريع المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم إقامة
الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل لكنه هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فإذا

حتى اذا جهة صار كغير المعذور فانتقض النظر **فصل** التكليف بما لا يطاق لا يجوز
خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من
الآيات وغير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند
الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق
تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا
لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالحركة التكليف
بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء
عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد
على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن
دليل الاشعري وهو انه الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن
ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال
فنجيب بانه الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه فالعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن
باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن انه يكون مقدورا او مختارا وعنده لا تاثير
لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز
التكليف بما لا يطاق ليس بناء على انه الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة

للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط الوجوب الاداء
لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي
الفرق بين وجوب الاداء ونفس الوجوب في الفصل الثاني بل يجوز نفس
الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتي اي في فصل الاهلية والقدرة
نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور على اداء المامور به
من غير حرج غالب وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا
فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا مع اي مع العجز ويسقط
الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط
لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما شرط حقيقة القدرة
للاداء اذا كان هو المقصود اما هنا فالمقصود القضاء وقد وجد السبب
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب
القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان
للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة
على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد
وجدت هنا واما القدرة الحقيقية فانما مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا [illegible]

فوجود القدرة على الاداء

القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء تحصيلا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات
متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة
التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة يكون مقارنة للمعلول اذ
لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء مبني
على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم
ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب في التمكن على الاداء يغني
عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة
فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد
والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم انه جعل الزاد والراحلة من
القدرة الممكنة يناقض قوله على ان القدرة التي شرطناها متقدمة وفي القدرة
الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانه
ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد حول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال
انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر
فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فيلزم ان لا يجب الزكوة في

توجيه

في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجاب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن
وفي هذا الكلام ما فيه فان النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر بجهته
الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا
عن ظهر غنى ولا اضلاله فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجب بهذه القدرة
لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه
ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط
القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن
الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة
لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وهذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة
دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة
لبقاء الواجب حتى انه تحقق القدرة على الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق
القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم
توجد وهي الشرط كما ذكرنا انه وجب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها
الا انه المال فيها غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب
سؤال مقدر وهو انه لما استوى في الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة
الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة
فاجاب بانه المال غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في

الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا
استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم انه في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى امر الاداء
مزيد كما انه ثبت يسر اخر على وجه يؤدي الى فوات المقصود ونظيره انه شرط الحول لاداء
الزكوة لاجل اليسر لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان
اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة حتى
سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء والنصب لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر
الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته انه لا يثبت يسر اخر انه اليسر للصحاب الاول

فصل المامور به نوعان هذا الفصل من اصل الشرائع قد تاسس
عليه بنا الاصول والفروع وانه طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت
سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات
والنذور المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه
اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت
ثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد
بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة
فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما انه يضيق الوقت
عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لو من القضاء لكن وجب

وجب على الصلوة اي الوقت واما انه يفضل كوقت الصلوة واما ان
يساوي وح اما انه يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او
لا يكون كقضاء نحو صوم او مشكل في انه يفضل او يساوي اما الاول وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء
تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة
خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص ومطلقه
ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك واعلم لكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز
فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكر
من الاضافة الى اخره فكل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها
يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وفسادا وكراهة ولتجدد الوجوب بتجدده
ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط لا يتحقق كون الوقت
سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل
الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى
هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في

الاوان عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلم يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب
قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المعطى
اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت
لما تبين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت
سببا ظاهرا لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب
المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال
ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له
من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن
في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب
وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الآخرين فانهما
مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو
الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية

للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت
الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون
نفس الوجوب هو نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما
وما ادق نظره وما امتن حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة
كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لا زمانه يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت
لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس
الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة
وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان
المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب
الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب داعيا
لا لنفس الايقاع لا الى الهيئة اي حاصلا بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب
فاذا الصورة والفعل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب
الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر
فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لانه ذلك اللزوم باعتبار ان السبب
داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا
لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا فاذا وجد البيع بثمن غير معين

لوجوب

والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد ان يملك
البايع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب
ثم لزوم اداء المال الواجب متفرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما
ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس
كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي
المشي ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخ اما ان يجب الصلوة في الوقت
او بعده فان وجب في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل
سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وانه وجب بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا فهذا معنى قوله لانه لو وجب
في الوقت تقدم على السبب وانه لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض
سبب والتعين للاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا
الاخر والا لامتنع التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان
كان كاملا يجب الاداء كاملا وانه اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد
وانه كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب
لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى
كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع
الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت

الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار ان عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات
مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع
وقبيل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبيل الغروب فان قيل يلزم
ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى انه غربت قلنا لما
كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء
البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلوة في الوقت الكامل والفساد
الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة
متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى انه طلعت ينبغي
ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى انه غربت فان
في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر انه جعل
عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر ايضا عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري
ولم اذكره جوابا في المتن فخطر ببالي عنه جواب وهو انه في العصر لما كان له شغل كل الوقت
فلابد انه يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت
الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر
فان كل وقته كامل فيجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل
ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان

لضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو انه بعض الوقت سبب
انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت فمن حق القضاء كل الوقت سبب
لان الدليل الدال على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية
البعض لضرورة وهي انه يلزم ح التقديم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال ثم لا نقول انه اذا
لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في
حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت
اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم انه الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد
لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا كما في
في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من
تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب
هذا جواب اشكال وهو انه التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت
ينبغي انه يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين
بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
ولتقصير العباد واما القسم الثاني وهو انه يكون الوقت مساويا للواجب ويكون
سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء

للاداء ومعيار للمؤدي لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر
ومعرف في الوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع
النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وشل هذا الكلام للتقبيل ونظايره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبرا
لاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق كان
المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود
علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء في المسافر مع عدم الخطاب
ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان
اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى
الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر
لكنه رخص الفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه فلما رخص لمصالح بدنه فلمصالح
دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا
لم يأت اذ صام عن واجب آخر جواب عما قالا ان المشروع في حق الجميع صوم
رمضان لا غير فنقول لا نسلم انه المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان
اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فهذا الدليل الاول وهو قوله فلمصالح
دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع

فيكون القضاء في وقت الغروب بل ينقل السبب للقضاء ويجب كاملا

فتبين فعلا

في هذا اليوم

في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من
اداء رمضان لانه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه
صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر
لمصالح دينه فقضيناه اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هو اداء رمضان لا النفل وعلى
الثاني اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن
النفل وهذا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة وفي المريض
اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو
السفر فشرط الرخصة ثابت حقا فقوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المريض
هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم انه
اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر في هذه المسئلة ابتداء اذ لا تعلق
لها بالمريض والمسافر وجه انه لما صار الوقت متعينا لحكمه امساك يقع فيه
يكون مستحقا على الفاعل بان يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص
فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة
لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه

منافعه على ملكه لا لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير
جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول
بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى
محصله انا نم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا
كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يعتبر الخطأ في
الوصف بان نوى النفل او واجبا وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
يبطل فيبقى الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب اوله
لا آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من
الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقديم قلنا لما صح
بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جوابه
قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقديم واعلم ولانه الاستناد هو ان يثبت
الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب
فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فاداء الضمان يثبت النسب من الغاصب فان قيل يقول اذا اعترض
النية في النهار لا يحكم بتقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن
في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن

الاستاد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا
في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا يستند اذا اعترضت
النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية فيجب ان
لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية
فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان
الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فقوله فان
ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار يعني النية التقديرية
فلا نقول ان الجزء الخالي عن الصوم اذا خلا عن النية فسد ولا يقع ذلك الفساد
ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف
فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية
التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان
التقديرية لم يكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح
الذي بالذات اولى من ترجيح بالوصف على ما يجئ في باب الترجيح ان شاء الله تعالى اعلم ان
نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة فالشافعي رحمه الله
يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصلح بدون النية فيفسد ذلك
البعض فيتبع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد

على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي
لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه
بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان
محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال
قلنا في التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية
النفل لغو عندكم فثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا
اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له
اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه
لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا
اولهما قوله ولما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل
الثاني ثبت بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا
الدليل لا يجب الكفارة اذا افسد ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو انه يكون
الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض
النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من حين
النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور
في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر
يصح عنه لان التعيين يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار

متيقنا بتعيين الناذر فيقع به يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب انه
الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشرع اذا نوى واجبا
آخر لا يقع عن المنذور **واما القسم الثالث** فالوقت معيار لا سبب
كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها
كان الصوم عن عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر من
النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب
كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية المحققة في اول النهار واما النفل فهو
المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر **واما
القسم الرابع** وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيه ظرف فاضل ان
اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا فلا يجوز
تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز
بشرط انه لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا انه الامر لا يوجب الفور اتفاقا بل بينهما في مسئلة الحج
مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته
كقضاء الصوم والصلوة وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه الحج

وتزيده الاكثر [illegible] في عمره [illegible] الوقت في اول [illegible] كتب [illegible]

لا يسعان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل
انشك مقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني
غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه
النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط
لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرضا في العمر كان ينبغي ان لا
يتعين بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم
فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكنه لا يظهر اثر التعيين
في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة
الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان من تطوع هذا جواب ذاع
قوله اذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض
اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا
نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية
حلا انه يصح باطلاق النية وبلا نية لكن احوم عند اصحابه وهو مبني على قطعا الحجر
يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ
الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله

لكن احوم عند اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان
عند الرخصة دليل الاباحة بالمعاونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون
بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مما تعلق
من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان
الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة
في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلاثة
الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم يخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة
اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله
اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب الاداء [illegible]
على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يعتبر كونها غير معتد بها مع الكفر فوجب
الاشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة
فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط
الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله وكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام
ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض
عليهم خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مخصوصة بتقدير الاجابة
فعلى عدم تقدير الاجابة لا يفرض اما عند الشافعي فلان التعليق بالشرط يدل

على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الوجوب
لانه دليل على عدم الوجوب على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا
وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض
المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي فدل
على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب والبعض بانه
اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له
بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب
فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب
ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض في نحوه على ان الشرائع ليست
من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع
عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده و
الكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء
عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل
على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن انه يكون مخاطبا لكنه سقط عنه لقوله تعالى

ان ينهوا لاية واحتج على ضعف الاستدلال المذكور بقوله ولان المودي انما يبطل
بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يحيى لا محالة ثم فاذا
حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور
بقوله ولانهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة
قال والاستدلال الصحيح على المذهب انه لم يؤمر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم
ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب
الخمر المراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين
حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى
هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا وان وجد مع
الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح
لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح بغيره حينئذ ان كان وصفا فكالاول والا ان كان
مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند
الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان
النهي للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اختر بالفظ
الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى نهانا عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان

كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل انه يكون عين المنهي عنه قبيحا
لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او لبعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه
داخل في القبح لعينه واذا كان الاصل انه يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا وانه يدل
الدليل على انه المنهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه
حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام
لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى انه لو قربها ووطئها يثبت
به النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي
القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل
اتفاقا واما ما ورد في الشرعيات نظيره في الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند
الشافعي بين العبادات والمعاملات فهو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا
الا وانه يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنها اذ ادنى درجات
المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات
بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته انه يكون التصرف باطلا وعندنا
يقتضي القبح لغيره والقسم الاول لا اصله وثانيهما انه لو وجد القرينة على انه النهي بسبب

في العبادات والمعاملات عندنا مع
انما ليست من الايمان
فقط لانهم مخاطبون

القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه يبطل عند الشافعي رح وعندنا يكون صحيحا باصله
لا بوصفه ولنسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا
الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو ان
التصرف باطل قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع
عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان
النهي في الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى
الشرعي فاجيب عن هذا بقوله في امكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي فالاول باطل
لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عنه حسيا
ولا نزاع فيه فتعين الثاني تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران
احدهما اللغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرناه وهو قولنا بعت واشتريت وهذا
امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فانه
كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة
التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا
لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو
بعت هذا الدرهم بدرهمين فان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي
لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فح ان كان
النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه

او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون للقبح امر خارج وانما اذا
اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الحمل
بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي واما المعنى
الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ
لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء
البيع الشرعي حكما فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع
له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا
عنه ثم بتبعيته هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه اذا تكلم به يثبت به
ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره
الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه
كالملك مثلا فنقول يصح لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل
النهي فقد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي حسن المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي
كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه
يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي
لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو
القبح لغيره والبعض سموا ذلك في المعاملات كما قلنا لا في العبادات اصلا
فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات

مذهبنا على التفصيل الذي بيّنا في آخر العبادات فمذهبنا ان النهي يقتضي البطلان
مطلقا والكلام في الدليل الدال على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض
المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي فصحيحة لكن على صفة
الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين باتيه فانه
لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله
على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه وصفا والمشروعات
يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا
بقولنا ذاتا ووصفا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته منهيا عنه
لذاته او مامورا به بالوصف ومنهيا بالوصف او مامورا به بالذات ومنهيا عنه
بالوصف او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما ان يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بجزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا
للنسخ(?) فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه فلا يتصور
الا وان يكون جميع اجزائه حسنا ان لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني
فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به
بالوصف لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع
لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد عليه اشكال وهو

يمكن انه يكون قبيحا لجزء واحد
اما حسن لمعنى في نفسه

وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي
فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة
اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وكذا بعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه اي مجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن
المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه انه لم يدل
الدليل اي على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان
دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي
يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا
ترجح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر
الذي وعدت ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان
عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على
ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في انه لا يجري النهي على اصله فان بطلان
الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا(?)
فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي متحققة فيما اذا دل الدليل على ان القبح

الدليل

لغيره او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية لتحقق الشئ وترجيح الصحة لصحة الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة صار يحمل النهي على الاصل
وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا
والبيع بالخمر وصوم ايام المنهية فهذه امثلة القبيح باصله لا بوصفه الذي يجعله فاسدا
لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لان طاعة
والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما في
ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم
بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد
نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى بالكامل
لا معيار لها فلا يوجب داخيفمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت
سبب للصلوة وظرف لها فقط حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب
كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب
ناقصا يتادى ناقصا كما يتادى في عصره اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار
يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل
يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة
بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق

الوقت انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية
لا يجب اتمامها بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان تجاوز التقضي
كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا واما
قال عندنا وعنده لما مر على ان مذهب ابي الحسين البصري ان النهي في العبادات
يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما
للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي لغيره اي لذاته او لجزئه يبطل
اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالمضامين والملاقيح
فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله
فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم منه البطلان وقبحه لعينه
لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع
مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع الملاقيح والمضامين
فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي
لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ
لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة ثبت بكل منها الا ان الحرمة بالنسخ
لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم انه من جملة مشكلات هذا الفصل

التوضيح بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما انه يصدق على
ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء
ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان
الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به
اللازم الخارجي وهو اما انه يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم
ايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد
البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة
الى البيع لا مقصود اصلا فيجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو
الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كاشتغال البيع وقت
النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع والبيع
على العكس اذا اجري البيع في حال السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق
على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا
قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق والحق على العكس بان سافر
بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع
اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه
فضل خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
كان اللازم للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله

بمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التي هي فاصل المبادلة
حاصل لها وصفها وهو كونها تامة فاما البيع بالشرط فكان كالربوا لان
الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فانها مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف
التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا
ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصفه
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة
بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة
ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع
وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي
ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لا منهي عنه لقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فاي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا
في المنهي حيث ذكر الخصم جوازه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد
فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه عطف على قوله لانه

منفي وضع المحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك فالحل بالقبح لانه قد شرع في موضع
الحرية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد الى ان سلم ان النكاح منهي عنه
فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع
للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك
لا للحل بدليل شروعه في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد
فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحيضات يقتضي القبح لعينه
والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك
بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم
ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحيضات لا يفيد حكما
شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله فلا يلزم ان
الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه حاصل الجواب
في الطلاق انه يجتنب النهي عن الحيضات اذا لم يدل الدليل على انه القبح المجاور
وفي الطلاق قد دل الدليل وفي الظهار يمنع ان النهي لا يفيد حكما شرعيا
وهو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما
شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد
وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء

فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا

كالوطى تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان
الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى الاطراف اي
فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب الى الوطء الذي يوجب
الحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتين
كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء وورد عليه
فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه علم
صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطء موجبا لحرمة
المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل
لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر
صفات الماء الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر صفات الوطء وهو الحرمة بل المعتبر الولد
وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال
لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت
الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع انه المدبر

لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان
لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب
منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب
اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله
او هو في مقابلة ملك اليد فقط كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما نهى لعصمة اموال الناس وهي غير ثابتة في حقهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد
زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الاخرة فلا حتى يكون اثما مواخذا به
واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة على ما بينا من قبل

فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان
فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهي يجب وان
لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بشيء
فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان
وان لم يفوت يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان
فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت ففعله يكون
سنة مؤكدة فالحاصل انه اذا وجد شرايط التناقض بين الضدين فوجوب
احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الاخر لانه لما لم يتضمن الضد

الضد لا يعتبر الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر
والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر
الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المامور به يوجب
الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن هو في معنى النهي
يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا
عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة
بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس
الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت
المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا
للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده
مفوتا بهذه المسائل تترتب على ما ذكر في الاصل وبعد معرفة احكام الاصل
معرفة هذه الفروع يكون سهلا انه هو المستعمل للحل عبر **الركن الثاني**

في السنة وهي تطلق على قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى فعله والحديث
مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك
الى اخرها والامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما نبحث في بيان الاتصال
بالرسول عليه السلام فنبحث في امور كيفية الاتصال في الانقطاع بالرسول

عليه الصلوة والسلام وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

فصل في اتصال الخبر لا يخ من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك
بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور
والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب
علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم
مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم يطمئن به النفس وتظنه
يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا
للماتم يقع له العلم بموت عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه
احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب
لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تعالى
وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل
الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث
يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة يقع على واحد

فاحد فصاعدا والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان في
الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة
لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا بهذه الدلائل لكن لا نم انه لا عمل الا عن علم قطعي
والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين واما الاحاديث في احكام الاخرة فمنها
ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب
وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة
بل يكون كل الاعتقادات كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما
مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا
بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله ابن مسعود
وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ
وابي موسى الاشعري وعايشة ونحوهم رضي الله تعالى عنهم فحديثه يقبل وافق
القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين
باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل والنقل اذا
ثبت ان هذا على يقين انه يكون في الفرع مانع او خصوصية الاصل اثر او
بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس
يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه ان خالف جميع

الا فقيه لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من ان يذهب شيء
من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة
وهو ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة
جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة
حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن
بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض
ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن
سنان في بروع (اسم امراة) مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري رحمه الله
ان من عادة العرب الجلوس حتى اذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان
قلة احتياط العرب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فقبلنا به لما

لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت
ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل
به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان ان جاز ان يراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه مشهور
في القياس وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال
سمعت رسول الله عليه السلام انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في
العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله
اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال صلى الله عليه وسلم
خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع
التابعين واما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء
بظاهر العدالة وعندهما لا وهذا لاختلاف العهد

فصل في شرائط الراوي

وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر فيه كماله وهو
مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع

الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى
حين الاداء وكماله انه ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا
حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى
على المتكلم الهجوم لبعده وهو يزدري نفسه فلا يستوعب فهم المعنى بالنصب
عطف على قوله السماع في قوله شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لان الاعجاز
في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى
حتى لو بولغ في حفظه كان نافلة ولانه محفوظ بقوله تعالى انا له لحافظون والمراقبة
بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في
مراقبة بعضه الى الادا واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين و
العقل على داعي الهوى والشهوة فقيل انه من ارتكب كبيرة سقطت عدالته
واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة
فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرط
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام
تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر

مبحث العدالة

ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما الا ان
في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفى بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى
به النبي صلى الله عليه وسلم فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا
وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لا يحصل الا بالاجمال كاف بناء على ان يحرج موقع
في الدين فقيل ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان
نسأله عن صفات الله او نسأل له عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا
بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله
بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويقال له اهو
كذلك اي اتشهد ان الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل
ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط
يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف
الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية
كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية الشاهد
والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الامر اي انه يلزم المشهود
عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزم
اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه
بالتزام الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى الى الغير اي يلزم الحكم الناقل

أولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي ليثبت

الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه اولا على الشاهد عليه شيأ كما في الشهادة

بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا

فلا يكون ولاية على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال

رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا جواب الفرق بين قبول الحديث

من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه

مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قوله

الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا

عدولا لكن تقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم

قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو صلى الله تعالى عليه وسلم

قبل خبر بريرة وسلمان **فصل** في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول

عليه السلام وهو ظاهر وباطن فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان

يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد

ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل

منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي

يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن لعدالة الراوي المذكورة في المتن الدالة على

قبول المرسل من مرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن

أي ثبوت هذا الحكم بثبوته على الغير
أو ليس فيه إلزام على الغير

اما الظاهر

القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من

طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال الشافعي وجدتها مسانيد للجهل بصفات

الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي ويقبل

عندنا وعند مالك رضي الله عنه وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا

وقالوا بلاء ما كلما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانما

حدثنا عنه لكن لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب

فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى اذ المعتاد انه اذا وضح له الامر طوى

الاسناد وجزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي

حيث قال للجهل بصفات الراوي ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم

بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل

ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا

كما ذكرنا ويرد عند البعض لان الحقيقي الزمان زمان الفسق والكذب الا

ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله

واما الانقطاع الباطن فنوعان اما بالمعارضة او بنقصان في الناقل

اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فقوله تعالى

ان يعارضه حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله لكونه مقبول المعارضة

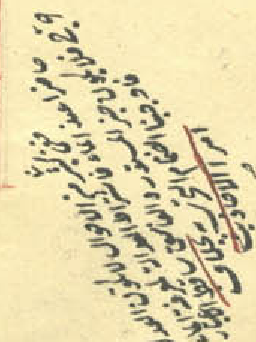
اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قصة من وجدكم يحتمل

عندنا على قراءة ابن مسعود وهي انفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي فهو مخالف للكتاب بالنسخ بهذا المعنى كهذه الاشياء التي
تأتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين
وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد
مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية
مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما وجب حضورهما على ان النساء ممنوعات
من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد
ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة فهو مما عددوا
وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر
الواحد ونصه والنسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور
كحديث ان هذه اليمين فهو عليه السلام البينة على المدعي الحديث وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب من التمر يعارض حديث التمر بالتمر مثلا
بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض حديث اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم فتحقق ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لا
يكون فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر
مثلا بمثل ويدا بيد والفضل ربوا وان لم يكن تمرا يعارض قوله اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة

الصفة لانا نقول لا عبرة لاختلاف الصفة لقوله جيدها ورديها سواء والدفع
هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى
العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان مخفاة في مثل هذه الحادثة مما يجب النقل
فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال
هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او على ترك
الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او
لدلائل تدل على عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد لاشتهر
وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة رضي الله تعالى عنهم كحديث الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون
الانقطاع لنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون
منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل
والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة
او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة رضي الله تعالى عنهم فانه
معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع
الباطن وعلم ان القسمين وان كانا متصلين ظاهرا بوجود الاسناد ولكنهما منقطعان
باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله

فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف
كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وانما هو مفترى
وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان
الادلة الشرعية لا ينقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض [اى الناشي]
فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوي يجب عدم
بعضها لا يثبت الاتصال فخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول
وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل
العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لان غالب حاله التغفل والمساهل
اى المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه
لا يقبل وان وجد الشرايط المذكورة اى لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي

فصل في محل الخبر اى الحادثة التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى
وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا
اى يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اى اذا اخبر الواحد العدل بان
هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن
ان اخبر الفاسق بها والمستور يتحرى لان هذا اشارة الى الاخبار عن
طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث



الآخرين فان الذين يتلقون منهم العلم الا الثقات فلا حرج اذا لم يعتبر قول
الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما
اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اى لا تقبل في الديانات
كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري
بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثاني اى العقوبات كذلك عند
ابي يوسف رحمه الله اى يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد
العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة
النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت
بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال
الناشي عن دليل كحرمة الضرب فهم قطعي ولا تقل لهما اف والثابت
بخبر الواحد ليس بهذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد
يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اى لكان القياس انه لا يثبت
العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كلاما
دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها
لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس
ثبوتها بالحديث برواية الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد
فتثبت بالحديث برواية الواحد بالشرايط واما ثبوتها بالخبر يكون في معنى الشهادة

فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل
شهادة الصبي والعبد والمحدود وعند الامكان حتى لا يشترط العدد فيه في
كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة
لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
ببطلان الغلط في هذا التقسيم اي الحكم بهذا القسم لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد
بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لانه لا الزام ولضرورة اللازمة هنا فان اشتراط العدالة في هذه
الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال
والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة كالاشياء الاكل
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في طهارة الماء ونجاسته
ان هذا الامر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاملة في قبول خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة لكن تذكر هنا ان
الضرورة فيهما غير لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثم مطلقا بل مع
انضمام التحري وقبلناه هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه

لان العمل بالاصل يمكن ثمة لا في المعاملات فالضرورة لازمة ثم

وقبل هنا مطلقا ه

وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام
من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في
عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ
هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يقبل من الواحد
الغير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
ساير الشرائط انما فرقوا بين الرسول والوكيل وبين الفضولي لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فيقبل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي
والفقه فيه ان يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كذبا وكلني
فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير
رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم
الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم
الالزام **فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ** اما السماع
فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه
عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه
طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة كان ذلك خاصة عليه السلام

فيتوقف [illegible] قبل [illegible]
بالعدالة [illegible]

فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا لاجل ان رعاية الطالب عند
عادة وطبعه وايضا اذا قرا التلميذ فالمحدث يحفظ عن الغلط من بعد واذا قراه الاستاذ
لا يكون الحفظ الامة واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب
فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في
الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب انه يقول اجازني ويجوز
ايضا اخبرنا ان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا
لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لما ان امر السنة امر عظيم وما
لا اهل جئته والتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد والمضيه وفيه فتح باب
التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما
الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة
فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا
راى الخط يذكر الحادثة فهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر
والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي
حنيفة اصلا وعند ابي يوسف انه كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان
القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء
ويقبل في الاحاديث اذا كان بخط معروف لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل

ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله
يقبل الجميع في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا
واما خط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة
يقبل وغير مضموم لا والمراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ
فانه لا يجوز عند بعض ائمة الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلوة نضر الله تعالى
امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع
الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك انه العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام
اولى لكن اذا انضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في
ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما
كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول
اي في المشترك انما يمكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث
اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن
من الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن
وهو اما من الراوي او من غيره فالاول اما بانه عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
مجروحا كحديث عائشة ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم

زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما
في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع
يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما
بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح كحديث
ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما ان
انكر الراوي الحديث كحديث عائشة ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن
الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري لا يكون جرحا عند محمد كقصة
ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى احدى العشائين فسلم على
راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله تع عليه وسلم اقصرت
الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بل بعض ذلك قد كان
فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم
فقام وصلى ركعتين فنقل روايتهما عنه صلى الله تع عليه وسلم مع الجارة ومن
ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم
الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على النسيان اولى من تكذيب الثقة الذي
يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت الى اخره ولم يقبل عمر قوله كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما كان يكفيك

يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب
اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لما لم يكن حضور عمر في تلك القضية لم يقبل
عمر لعدالة عمار فان المانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك
فالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري
في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاخبرناه فقال
انما يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع
بقول عمار وهذا نوع خلاف فيهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم
يذكر القاضي والشيخ اذا كان في الصحيح فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كخبر البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يحكى
خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى
بحديث الوضوء عن قهقهة في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء
عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة
لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة فيه **فصل** في افعاله
صلى الله تعالى عليه وسلم فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض

بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وغير المقتدى به وهو ما كان مخصوصا به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير
قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فالفعل المطلق يوجب التوقف
عند البعض لجهل بصفته ولا يحصل الاتباع الا باتيانه على تلك الصفة وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته
وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يحتمل
ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس
اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد
علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة
الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله
واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث
ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال
الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف
الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي

الرأي فهو محتمل للخطأ فلا يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى وعند البعض له العمل بها والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي
ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا وحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي
رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته
فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم
لاهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث لارباب
الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادون فقال داود
عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك واما وجه حكومة داود عليه السلام
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة
سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير
ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عليه الصلوة والسلام ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان خثعمية قالت يا رسول الله ان
فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة فيجزيني
ان احج عنه فقال صلى الله تعالى عليه وسلم ارأيت لو كان على ابيك دين

فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل وقوله
ارايت لو تمضمضت لحديث روي ان عمر سال النبي صلى الله تعالى عليه السلام
عن قبلة الصايم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك لكن يحتمل في حديث نبي انه صلى الله تعالى عليه وسلم علمه بالوحي لكن بينه
بطريق القياس لما كان موافقا لكونه اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق
الناس في العلم جاز ان يعلم للناسخ به والمجمل فيحال انه يخفى عليه معنى النص المراد
بها العلل واذا اوضح له لزمه العمل ولانه يشاور اصحابه في ساير الحوادث
عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر براي ابي بكر رضي الله تعالى عنه روي ان
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اتي يوم بدر بسبعين اسيرا منهم العباس عمه
وعقيل بن عم ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم
لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي
الله تعالى عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة
الكفر وان الله اغناك عن الفدا مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني
من فلان لنسيب لي فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
براي ابي بكر فلما كان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطا وكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم نظروا

نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى
به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم عز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم ولما نزل هذه الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر
ولهذه الاية تاويل اخر نذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير
اي مثل ما اخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم براي اصحابه كثير وبعض ذلك
مذكور في اصول البزدوي ومن ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لما اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام
سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة
وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف وقد كنا نحن وهم في الجاهلية
لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرا او قرى
فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال
صلى الله تعالى عليه وسلم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم
الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا لكن مع ذلك الوحي الظاهر
اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطا لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء
اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطا في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار
على الخطا فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطا اصلا لا ابتداء

ولا يقا فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجا نزوله فان خاف الفوت في
حادثة يعمل بالرأي وذكر في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي
بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى
اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له
بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع من قبلنا يلزمنا
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تع فبهداهم اقتده وقوله تع
مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما في المكان وما ذكروا
وهو قوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان الرسل
في القرون الاولى لكل قوم نبي ويبعثون كل واحد منهم بينهم دون الاخر
وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعتبر فذلك في اصول الدين وعند البعض
يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب الآية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
ولقوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول
بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا

علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا
مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلفوا في غيرهما وهو ما لا يعلم
اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل
على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة صلى
الله تعالى عليه وسلم وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والكذب منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب
والاقتداء في البعض بما ذكرنا ان الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم و
ونأخذ بقولهم وفي البعض الآخر في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم في
الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا فبهداهم اقتده ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي
كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء وما ثبت عن غيره
ظاهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالتابعي عند البعض لانهم سلموا له ودخل
في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن وكان مذهب

علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنه رجع الى
فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل
اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي انه يجب ذبح شاة

باب البيان

ويحتج بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره
الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما
لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير
والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون
التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز تأخيره عن
الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان
علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما
لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه لحديث جابر واتباعي احد يمينها من حلف على
يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والآخر
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب
الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب الكفارة اصلا لجواز

لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وظن قوم انه لما جاء
في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فيقتضي الكلام اذا
تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي
في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير
وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص المنفصل المستقل فعند الشافعي رحمه الله
يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا لان المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون
نسخا له في قصة البقرة ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة تعم
الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك
في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الاية
قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اانت قلت ذلك
قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا
الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل
الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا
وعيسى والملائكة خصت متراخيا اي خصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما
قوله تعالى واهلك وقوله وانكم وما تعبدون الاية بقوله انه ليس من اهلك وبقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة

نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا
والاهل لم يكن متناولا للابن لانه لما لم يتبع الرسول لا يكون اهلا له
حتى يتناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل
قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل
الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيق
انه الاهل للرجل اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد
الاول لا يتناول الابن لانه كان كافرا لا سيما وهو الامن سبق عليه القول
على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل
الابن الكافر وان اريد الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الاخر
بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله
انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول
ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام
حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب
فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا الكل
ما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا
كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده
تقرير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان

فبيان ارادة البعض يكون تقريرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل
فيكون التخصيص تغييرا موجبا اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام مجمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن
لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي
وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا **فصل** في الاستثناء وهو
مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو
متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا
كلا منهما بما يجب ان يعرف به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته
في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه
اي في حكم صدر الكلام في متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وقيد احتراز عن سائر التخصيصات وهذا
تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو الاخراج بالا واخواتها
ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون
تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون
الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام من حيث التناول اي
من حيث انه يفهم ان المستثنى خرج صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من جنس [illegible]

تعريفه

فيتناول الاخراج من الحكم وان اراد انه داخل في صدر الكلام م

لان الشاول بعد الاستثناء باق فعلم انه حقيقة الاخراج غير مرادة عليه انهم
صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول
مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان
تغيير لانه تغيير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى
الكلام لانه تبيين ان المراد البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام
واختلفوا في كيفية عمله فعن فرضه له على عشرة الا ثلثة لا يخلو اما انه يطلق
العشرة على السبعة فيجري فرضه الا ثلثة لكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على
منها فيكون كالتخصيص المستقل في انه كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في
البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير
مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق
اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام بخلاف التخصيص
وهذا المذهب وهو ان العشرة تراد بها السبعة الى اخره وهو ما قال شيخي
ان الاستثناء عند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف
اسم علم للعدد المعين لا تقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى سبعمائة

لا استثناء ثم خص منه [illegible]

سبعمائة به الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم جمع كان
الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال
انه المراد من العشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج
ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد
او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة
فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء
تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله على عشرة الا ثلثة
صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة واما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد
الثنيا اما على المذهب الاخير فلانه العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون
تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد
العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يحكم
على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا انه على
المذهب الاخير يكون حقيقة اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي
غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد مثلا جمع بين المذهب
الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي ازاد انه يبين الفرق
الذي بينهما وهو انه على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا يكون مجازا

عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالة على ان
الحكم في المستثنى مخالف للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه فان كان
غير عدد كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون
في دلالة على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي
الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه
غير عدد بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الاكثر هذا اي المذهب الثاني
هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاسناد على هذا
المذهب الثاني دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص
بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض
ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد
وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون
المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي
يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص
بالعلم او الوصف في غير العدد ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا
وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثالث يكون الكذب من
هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا فحجته اي حجة المذهب
الاول انه وجود النظم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما

فاما اعدام الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله
ان وجود النظم مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات و
بالعكس في النفي لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان
البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او
التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب
الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اوردته على وجه الاشكال وبينت
فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا
قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنى نصف الجارية من نصف
الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد من الجارية
كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية
لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصفه
الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب فالجواب الذي خطر ببالي
هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض
ثم هو استعمل من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو
البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء
من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي من

في الدلايل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان
وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع لفظ خاص في العدد المعين
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص
ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس
مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله
عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بطهور هذا كقوله لا صلوة بغير طهور ولو
كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات
نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه جواب عن المسيء وانما حملنا قولهم
على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات فوجب المجاز اطلاق الاخص على
الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه
وقوله لا صلوة الا بطهور يحكم بالتحقيق بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور
وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور
فلو كان نفيا واثباتا والجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة
وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على
ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا

باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودة
لا يجوز الصلوة والمقصود الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من
افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب انه يتعلق بكل واحد واحد والا
يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد
واحد والاستثناء من النفي اثبات يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد
فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جايزة
في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من
الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة
عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما انه يجالس
كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد احدهما وذكر انه
يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم انه يكون الاستثناء من النفي
اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا
فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جايزة
وهذا حق قلت المصنف في طلق التصويب انه في فصله لا اجالس الا رجلا
عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا
في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في حكمه شيء من افراد

العالم ومن ضرورة هذا انه يجب له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا
المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة
بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء
من الخلف وبين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات واليه جيء به
في باب القياس انه الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما حصلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجهة الاثباتية فيعم بعموم
العلة وقوله تعالى ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان
له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع
ولا يجوز اذن الشرع بالقتل خطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك
التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا
دليل يعرف بارادة وهو اقوى دليل على هذا المذهب وان حمله على
الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل
واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله
ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الكاس على المذهب
الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي واما قلنا ان وجوده

وجوده تعالى ثبت على المذهب الاول بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله
ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى انه حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
والاله اخرج منه وضرورية على الاجراء على المذهب الاخير وهو ان عشرة
الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة
لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة
وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على
وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب الاخير
هذا دليل على ما بين ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية مركب
في علمه اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظا مركبة كلمتين
موضوع كبعلبك ومركبا عربيا في وسط ضعيفا وليس المراد انه مركب
مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع
كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا
جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي
كالاوضاع التصريفية والنحوية فهذه الاوضاع جزئية سلمنا انه لم يعهد في
العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع لكون تأبط شرا
وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام والرحمن لكن

في الاوضاع اللطيفة لا تمّ انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات
يطابق المعنى الكلمة الواحدة فان قيل لا بد في الايجاز والاطناب فسهل
عليه انه يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات
كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا
لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة والفيه منقوض بنحو ابي
عبد الله فانه مركب من ثلثة الاوراب في وسط وهذا المذهب هو المشهور من
علمائنا وبعضهم من بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
السرخسي رحمه الله قالوا في الاستثناء الغير العددي كالثاني بحكم العرف ان الى
المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم
في كلمة التوحيد انه اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف
وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا الا
لكن قالوا في كلمة التوحيد انه اثبات الاله بطريق الاشارة فهمت من ذلك *مطلب كلمة التوحيد*
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب
كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندنا
هو لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى لا بطريق
الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية

بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية ولبعض منهم
هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم
ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا ما سبق لما قال
علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص فيفهم منه ولما قال اهل
اللغة انه اخراج وحكم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا في الاول
وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي فهو الى الاخير
حتى قالوا في انه لو كان لي الامانة فخذوا ولم علمك الالفين لا يحنث فعلى المذهب
الثالث هو كقوله انه كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال
ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط
الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما ثبت بها ضمنا لانه تصرف
في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار
لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا انه من الخصومة فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان له ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له
ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول
الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير يغير الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير
جائز الانكار فانه يصح على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة

يشتمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يتاتى ذلك على الاطلاق
لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير بنظر الى الحقيقة اللغوية لان الاستثناء
الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطالا لها اما عند ابي يوسف رحمه
فلا يصح هذا الاستدلال الدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء
الكل من الكل لانه قد يكون الاقرار ليس من الخصومة والخصومة هي الانكار
فقط فلا يكون استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي **مسئلة** الاستثناء
متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع
فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان
الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد
اورد اصحابنا رحمهم الله قوله تعالى الا الذين تابوا في امثلة الاستثناء
المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر انه من قذف صار فاسقا وهنا لا يخرج
من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر اورده اصحابنا
في امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا
هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي
هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك الذين
يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك انه من العصاة التائبين

يبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى
منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل
في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا
كما وردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى
منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور انه معنى الاخراج هو المنع عن الدخول
كما ذكرنا في الاستثناء والاستثناء المنقطع هو انه يذكر شيء بعد الا واخواتها
غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول الامرين احدهما انه لا يكون
داخلا في صدر الكلام والثاني انه يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن حكم ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام بل معناه انه من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر
ونظايره في القران كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو التحريم لانه
حرام هنا الفه لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور **مسئلة** الاستثناء
المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار
الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن
في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم **مسئلة**
اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي
وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان

أن من قذف صار فاسقا وقصد [illegible] الا الذين [illegible] فالا قصد ما قد سلف الجمع بين الاختين الذي قد سلف

توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيقدر بقدرها جة على انه لا شركة في عطف
الجملة في الحكم فمنع الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف
في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ
الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار ان صرف
الاستثناء من جملة الاستثناء الكل في اية القذف قطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا
عن قوله فاجلدوا ثم جعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون
عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك لا الى قوله فاجلدوا فثبت انه حد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في اية القذف
هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا
الاولين جزاء لانهما خرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروف الى اولئك
وهذا تمام بيان التغيير الشرط وقد مر اثره في فصل مفهوم المخالفة والفرق
بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه
المعروف انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت
نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه
يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع

اذ لو لم يدخل النصف الشرط والثمن في البيع لعاد بيعها الخ ... منه ... وذكر لا يجوز ولهذا قيل لو قال النصف فيجوز البيع كذا لا يفسد البيع وهو شرط فاسد ... البيع ... ولا ... في التقسيم فهذا ... ١٢

فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث فيه في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن
دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه فكانه كان في علم الله تعالى بان الحكم الاول موقت الى
الى وقت كذا فكان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه وان كان الحكم الاول
مطلقا كان التبديل فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فانا نظن بقاءه فيكون بيدلا لا تغيير
الى علم كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا
تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود فعند بعضهم باطل نقلا
وعند بعضهم باطل عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور منهم
ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا
هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتاخرة اخبر بذلك في القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول
موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول بان الله تعالى سماه نسخا كقوله
ما ننسخ من اية الاية اما النقل فهو ان التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا انه متواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان
لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل

الاصل النفقة ... نصف العبد

فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البدا والجهل بالعواقب ولنا انه حل الاخوات في شريعة ادم عليه السلام وحل
الجزء اي الحوا ولم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم انه لا يكون نص ما في زمن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا انما يحتاج
الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب لو في كل صورة علم انه لم يتغير واما بالنص يدل
على شريعته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا اندفع التعارض المذكور
اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه
بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا
ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب وهو
ليس بحجة عند علمائنا فيلزم انه لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
حجة الا في حال نزوله ولا يكون حجة بعده وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وكل الشرائع
التي قبض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن
هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة كما

استصحاب يكون عدم التغير معلوما فاني نزل حكم على النبي عليه السلام فثبوته بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل خبرا اذ لو نزل لبين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انه لا نقول ان البقاء
بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا
يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان
النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب
الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت الى اوانه فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب
وفي هذا حكمة بالغة وهي كالاحياء ثم الاماتة وايضا يحكم حسن الشيء وقبحه في زمان
واما محله فاعلم ان الحكم اما انه [illegible] لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل
وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور
الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما انه يحتمل كالاحكام الشرعية
ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الوقت
بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه

النسخ بها فقط واما شرط فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل
عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود من الفعل متقبل حصوله يكون
بدأ ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس
قبل التمكن عن العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط
او الاعتقاد والعمل جميعا وههنا ان في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل
الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي
الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يحتمل ان يسقط بعذر كما الاقرار
والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل من قبيل
النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون
نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرر الاصل على ما كان فانما امر بذبح
الولد ابتلاء على القولين فان قبل الامر بالفداء تقرر الاصل فيكون نسخا ههنا
اشكال على من يقول انه ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ فقط لما قام الغير
مقامه ما دام لحرمة الاهلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما يجيء ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب
السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ فيكون
اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة
او العكس وقال الشافعي رحمه الله بالاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها

منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه ان دون
الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوا الحديث او قاله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه
ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان
نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى
واحتج بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين والاقربين اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية اول الاية قوله
تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا نسخ بقوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا
فاسد اي ما ذكر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على
فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوالدين نسخت باية المواريث
اذ في الاول فوضه الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار
بقوله يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا و

وقوله تعالى نأت بخير منها فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنه
انما نسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد بالخيرية من حيث النظم لكنه
لا نسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل نسخ حكمه
فالكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه
معجز فيثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس في ذلك من تلقاء نفسه لقوله
تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
عن قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على
كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يمكن في القصة يجب نسخه بالكتاب بدليل
سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من
الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق
يتيقن ان الكل من عند الله تعالى ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتعظيم
سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث
ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى
لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت
المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام

لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الشافعي بقوله ولان عمر قال ان الرجم
كان مما يتلى في كتاب الله فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله
عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم
لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان
يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة
صلى الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان
كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم انه
عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او
السنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس ذلك بالكتاب
بل بالسنة اجماعا ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فنسخ الثابت بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك
فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله
وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي
غير متلو ويجوز انه يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله

كنت نهيتكم القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق
عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية
ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى
نأت بخير الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة
لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر
وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فنوع اما الحكم والتلاوة معا كانوا
وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساخ
كان يقرأن في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص مع
حكمه فلا انفكاك بينهما ولنا قوله فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ
قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه
ولان حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة وحرمة للجنب والحائض فيجوز انه ينسخ احدهما بدون الاخر واما
وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا

عن زيارة القبور

والحكم باق

اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة
ركوع مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة
كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة
على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول به اي بمفهوم المخالفة
اعلم ان في المحصول ومختصر ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة
جزء او بزيادة الشرط او بما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد منها
الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث
فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله
بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقا وقيل
نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة
بعد ما كان في الاثنين كما اذا هو والتخيير كان في الكتاب التخيير بين اثنين
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو ان شاهد
ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب
اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم
لانه على تقدير الزيادة كان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف وان شاهد واليمين لا يستقيمان

على هذا التغيير فانه فسر تغيير الاصل بانه كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة واما
قلنا انهما لا يستلزمان على هذا التفسير لان فرقا بين الصورتين ان اتى به كما هو
قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا
كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ذكره في المحصول وجعل
ابن الحاجب انه المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا
فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا وانه يتحقق عدما اصليا
فلا لكنا ان الزيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا
او واحدا اثنين فقد رفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فقد رفع اجزاء الاصل
كزيادة الشرط هذا دليل على انه الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله
وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة جزء وزيادة الشرط
اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني التخيير
في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد
هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة ترفع ههنا اجزاء الاصل
واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة
الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص والنفي المطلق يجري على اطلاقه
كما ذكرنا ان حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام

الاحكام شرعية فالواحدة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي
لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه والاصل عدمه فقد ذكر
ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي لان حرمة الترك بهذا الواجب
الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه اما اذا كان
شيء اخر خلفا عن الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم
ان حرمة تركه مبنية على عدم خلف وعدم الخلف عدم اصلي
فكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك الواجب لا يكون
حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح
الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون
الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا التفريع على مذهب
ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم على
التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء
بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بمنطوق النص عند عدم الخلف لانا لا
لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علته

لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان
الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ لم يمكن انه ثبت حرمة
ترك الصلوة والصوم وغيرهما بنية على عدم الخلف وكذا وجوبهما والجمع
التخيير ليس بخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل
لكن الخلف كانه هو فلا يكون ان الاختلاف نسخا وان كان في المسح
والنبيذ خبر مشهور ان جاز كان الاختلاف نسخا في المسح على الخفين
والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز
عندنا في قوله تعالى وجل وامرأتان ان الواجب هذا فيكون الشاهد
واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد
التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وبهذا الوضوء
على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد
يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس ان لا يزاد قيد الايمان
على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد عليكم انكم زدتم
الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانا لم يثبت الفرضية لانها لا
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب
ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن انه زاد
به وهو الوجوب ويمكن انه يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه

وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل
حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى
لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب
واجبتين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن
ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة
بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه
انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي
الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل
في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغراء
هو الذي اصلنا بت وفرعنا التما **فصل** في بيان الضرورة وهو انو
اع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله وورثه ابواه فلامه الثلث
يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر
الكلام اي اذا بين نصيب الربح الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان
المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق
لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك
وللمضارب اجر مثله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن
والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير معاينه

وكذا نصيب المضارب اذا بين نصيب
الباقي لرب المال قياسا واستحسانا صح

يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله
عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله تعالى عنه
حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق
ورد قيمة الولد والعقر وكان بمشورة علي رضي الله تعالى عنه وبمشهد الصحابة
رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما
حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو الواجب عليه
وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول
جعل بيانا اي جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه الظن
بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون
اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا انه يكون المدعي محقا في دعواه و
والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده
يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون
ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه تضرر المشتري
ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو قوله علي مائة ودرهم ومائة
ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول عندنا وعند الشافعي

الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة
ولنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة
دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب
على انهما لا يثبتان في الذمة في قوله فيحمل على ذلك اشارة الى حذف المعطوف عليه
فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان
الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم
والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين
فاذا قال له علي مائة ودرهم فقلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة
وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب
كقوله مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة **الركن الثالث**
في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر
على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بحكم شرعي وبعضهم قالوا على امر
حتى تعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم
بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فيها
سواء حتى ان المنكر احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
اولا واما الاحكام الدينية فاما انه يكون شرعية او غير شرعية والمراد
بالشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع

وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان
ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من اقسام
الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يشترط له الاجتهاد بل
يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة و
واشراط الساعة مثلا معرفة لا يحكم الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات
كالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك
الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن
يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان
كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف
الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قطعيا ثم الاجماع يفيده قطعية
والبحث هنا في الامر الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت
ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة انه يتكلم البعض او يعمل فيه ويسكت
الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت
لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال الفضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت
حتى ساله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر الصحابة في ذلك اشار
بعض الصحابة رضي الله عنهم بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي كرم الله وجهه ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين ورد

وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله تعالى عنه بذلك ولم يجعل سكوته
دليل الموافقة حتى سئل فيه وجوز علي رضي الله تعالى السكوت مع ان الحق عنده
خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضي الله عنه
ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما وروي ان عمر رضي
الله عنه ضرب امرأة بجناية فاسقطت الجنين ميتا والصحابة فقالوا لا غرم
عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه تعالى ساكت فلما سأله
قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك
ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج الدين
في شرحه للفرائض ان العول ثبت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند
ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب
وام او لاب فان ترك زوجا واختا لاب وام فعند العامة المسئلة
من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام
الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر
رضي الله تعالى فاشار اليه العباس ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه
ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته
ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا
قلت ذلك في عهد عمر قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله تعالى عنه مهيبا فهبته

وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب
المانعة من الاظهار ولنا انه شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد بل المعتاد في
اذ يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن
حمله على ان ما افتوا به من امساك المال ارسال فضل عنده وعدم
العزم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا انه تعجيل اداء
الصدقة والتزام العزم صيانة عن القيل والقال ورعاية
لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ما افتوا به
لم يكن حسنا وكان خطأ فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك
الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر وكان عمر الين للحق وان صح
فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب
عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس بسكوته
عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنه
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا
مضي مدة التامل لم ترد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل

فصل اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث
عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك

ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يطلق بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة
حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان
الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا القدر
مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار
مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فخلط البعض
ثلث البعض فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض
دون البعض قول ثالث لم يقل به احد وقد يعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل
واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول
الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا
لا مس المرأة وعند الشافعي المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود

او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز
مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل
فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع
عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد و
ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد
لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق
صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسايل وهذا باطل اجماعا
فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة
وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد
بان المجموع المركب منه ان عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا
اما عند ابن مسعود رضي الله عنه فلثبوت الحجب واما عند غيره فلانتفاء
الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى والقول بالتمسك بالاجماع المركب
وبعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي
نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحجة بل الحق في ذلك والله اعلم لانه ان كان

كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان
الوجوب في الغنائم لا يخلو اما ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي
قياسا وان لم يكن ثابتا في الغنائم يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم
العدم في الغنائم مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب
في الحلي ولكن يفيد ثبوتها قال الشافعي رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي
يلزم عدمان وهو منتف عند الشافعي رحمه الله اما ان لم يكن الغرض الزام
الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد
لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم ذلك المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه
في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في العدة وحرمان الجد واما في مجموع
المسئلتين كما في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت
وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخر
مخالف للاجماع وكذا في الفسخ في العيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى
الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بانه لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا
في الحلي والغنائم وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب
المذكور مبطل للاجماع فانه في غير صورة يلزم فيها بطلان الاجماع

عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا مشتركين
في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم
متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان
الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلة القدر
مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم
احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس امرا هو في الحقيقة واحد
بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج
من غير السبيلين فان الواجب احد الفعلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان
في امر واحد وهو حكم شرعي هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع
فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله
فالقول بانه لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد
واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فالقول
بالوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اذ لم يحكم الشرع
بان المنافات ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا
كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت

فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج
الاول وعند الشافعي رحمه الله من الاخر فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من
احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني
فلما انه يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى
وعند البعض عكسه في ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض
او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل
منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله
في مسئلة الخروج وليس شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل حكما واحدا
كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله
وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد
الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز
الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا
فللاحتجام واما عنده فللمس فيلزم بطلانها لانه لا يقال ان هذه الصلوة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها
لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن
ان ابا حنيفة يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله يكون
مخطئا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما

انه يكون مختلفاً في الآخر وأما انه يخرق الثابت عند البعض الوجود في الصورتين
وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل وأما الاجماع
المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب
ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي
فخرق الافتراق ابطال للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر
البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار
فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول
العدم مشتركان في حكم شرعي هو وجوب المساواة فان الاب كالجد شرعاً
عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج والزوجة مع
الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي
لم يعهد حكماً شرعياً وكذا في الحجب المساواة بينهما لم يعهد حكماً شرعياً وأما ان
يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض
الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند
الشافعي رحمه الله وجوازهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه
فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع
الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون

دون الاول وعند الشافعي رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح
متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الملاقيح لا البيع بالشرط
خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة وأما الثاني فمن اهلية
من ينعقد به وهو كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة
ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة
على الاطلاق وسقطت عدالته بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة
لا تخلو عن احد الامرين اما التعصب او السفه لانه ان كان وافر العقل عالماً
بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر
العقل كان سفيهاً اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل
لقلة التأمل وأما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي
يعلم الناس الحيل وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن
وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة
بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد القطع فقطعية الحكم ان سند
الاجماع لا يكون موجباً للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع
لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجباً للقطع ثم الاجماع يفيد
زيادة تأكيد فنقل التواتر وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع
الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر

تنبيه

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس
المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر اي احد بل لا يكفر
لا احد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا
الاجماع بالصحابة رضي الله تعالى عنهم لانهم هم الاصول في مدار الدين وبعضهم
بعترة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل
المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطا خبث الا انه
هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الا حقيقة
بشي من هذه وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي من اهله احد
لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة
الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من هو امة مطلقة والمراد بالامة
المطلقة اهل السنة والجماعة الذين طريقتهم طريق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه
رضي الله تعالى عنهم دون اهل البدع واما الثالث فمن شروطه انقراض
العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط انه يموتوا على ذلك
لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى
لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في
الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان المخالف انما يعتبر

يعتبر خلافه لدليل لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لانه المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم تضليل
الذي ذكرا علم ان الاضلال انما انه يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل
مقرونا بشرايطه واما انه يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل
مقرونا بشرايطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى
فان ارادوا بتضليل الصحابة رضي الله عنهم المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة
اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل المقرون بشرايطه لا يكون احد منهم
ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل وان ارادوا المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض
الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل التضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف
بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم
لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة
الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكن لم يبق
دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم
امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما
بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ ضال واما الرابع فمن حكمه وهو ان يثبت
الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية قبل الوعيد

ثم اذا انعقد الاجماع بعد جمعهم على احد الطرفين
فدليل المخالف لم يبق الآن ولهذا لانه حدث دليل
اقوى وهو الاجماع على خلاف الاجماع ابطل على ان الدليل
لم يكن قبل الكل محفوظ بشرايطه فلابد تفصيلا بالنظر
الى الدليل ع

متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع فقط لا بكل واحد والالم يكن في ضم الى المشاقة
فايدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نخله وانبا لما تولى من الضلالة
ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وحدها يستوجب الوعيد فلولا
ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة فكان الكلام ركيكا كما
لو قال من يشاقق الرسول وياكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين
حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الاية فيكون
الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يجوز ان يكون غير ما اتى به
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ويجوز المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه
وهو المشاقة ولا يجوز ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما
اتى به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ لو كان كذلك لكان ما اتى به النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم غير سبيل المؤمنين فيلزم اتباعه واخلاف الوعيد فيكون سبيل
المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن غيره فهذا الغير
يكون واجب الاتباع فان شرطا لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل
المطلوب وان لم يشترط فيقع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فيقع

فيقع تحقق الاتفاق اولى انه يكون واجب الاتباع فان قيل انه كان سبيل
المؤمنين مركبا مما اتى به النبي صلى الله تعالى وسلم ومن غيره فما اتى به النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا
لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق انه تقول ليس لي غير عشرة
دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع
حجة ليس بقوي لانه يمكن انه يكون ما اتى به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير سبيل
المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين وهذه
المغايرة كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان
اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول
فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب
الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق
الا الضلال فلا شك ان الامة الضالة لا تكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء
معروفا فاذا نهوا عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة وهذا قال

اوسطهم وكل الفضايل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان ركن
الفضايل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن العقل
الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس
من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر
والشروع بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة
تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة
تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن واما تحصيل التوسط
لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف
عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة
والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الاوساط بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ
على الصراط المستقيم ونفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول
فقد وقفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي
عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها
الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون

فيكون الدلايل الدالة على انه دليل قطعي قطعية الدلالة على هذا المطلوب
فاما اذكر ما سنح في خاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما
ما اتفق عليه جميع الناس كقولنا العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان
يكون يقينيا بمنزلة المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية
فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك
يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف
على الشرع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين من نفس الامر بداهة
او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ
بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة
يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه
ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يكون اكثريا
ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على الشرع فان حكم العقل
بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم
فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل فان قلت لم لا يجوز ان واحدا
من اهل الشوكة حكم به واتبعوه تبعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كانت هذه
من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله
فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يجاهدوا ان يفتتهم الناس على ترك

في عصر على امر [illegible]
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم

الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا انما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال
يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني انما اتفق عليه المجتهدون من
امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة
الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم نعلم احكام تلك الحوادث من الوحي
الصريح وبقيت احكامها مهملة لا تكون الدين كاملا فلابد من ان يكون للمجتهدين
ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا
عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد
ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة
وايضا قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية تدل على وجوب اتباع كل
قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا
اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك
لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم
المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم فان كانوا
الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلم الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل
العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم

هم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس
الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم يدل على انه لا يبقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق
لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله
الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وهم
العلماء فان قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا
وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانه
قد وصل اليهم دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا و
والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث
لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية
عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال
انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول
كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص
الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن
لا نكتفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل
المدينة فاقوالهم يدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب لقوله عليه السلام

يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية
وقوله عليكم بالسواد الاعظم فالنوع من هذا من الادلة الدالة على انه حجة فقد وصلت
الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا
اجماع مختلف فيه ومن مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين
والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه واما الخامس فهو السند
والناقل يجوز انه يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض
لابد من قطعي وقيل يجوز الاجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبيل دليله بل لعينه
كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة **الركن الرابع** في القياس
وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم
مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل اي التعدية يوجب
انه لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وما فيه
لا يشعر بعدم بقائه في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وصفها اللغوي الا ترى ان تعدية الفعل
هي انه لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل
والمراد هنا انه لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة
الى انه يقال بتعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يكون الا وان يكون الحكم متحدا من حيث
النوع واما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن

عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة
النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس
تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان العلة ركن
القياس والتعدية حكمه والركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان
الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس
فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا
وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع
معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجة عن المعلول وعلى اثبات الحكم في الفرع
ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهذا
يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم
الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا انه
مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم
لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على
ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يجب كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس ليس

يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم ح وانه كان المراد القرآن فالتمسك به كما
ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا
لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
لا اخوة ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية
وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يجوز تحريمه بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية
ولانه الحكم حق الله تعالى وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو
تفرد الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حق الله تعالى ولانه طاعة الله اي الحكم الشرعي
طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات
مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف
امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد
وهي تدرك بالحس او العقل قوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان
هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام
بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل
اما بالسؤال او بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون

بالقرون الخالية فاعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى
وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي انه تمسك به احد على صحة العمل بالراي في
الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا او
والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ
عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره
واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ
عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق
من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس
دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار
رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك
يدل على القياس بطريق دلالة النص التي هي فحوى الخطاب وطريقها اي طريق
دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على
سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك
السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم
بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة النص لا قياسا حتى يكون اثبات القياس بالقياس حال

ثم انه يعني قد يكون الكلام مسوقا له والقياس
يكون بطريق المنطوق فيه

وظنوا

الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم أن يخرجوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي
المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ
معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك
الجزاء فعلى أوفق فاء التعليل على قوله فاعتبروا يجعل القضية المذكورة علة لوجوب
الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود
المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل إنما يكون
صادقا إذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الجزء صادقا فإذا ثبت القضية
الكلية ثبت وجود القياس في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء
وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم
الدور وهو إثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وإنما الخلاف
في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا أو نظرا في نظير القياس وإنما
أورد هذا النظير هنا لأنه مأخذ القياس في الأحكام الشرعية اعتبارا حسب الاعتبار
في الأمور التي يتعظ بها أراد أنه يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط
العلة وقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب أي بيعوا الحنطة ولما كان الأمر للإيجاب
والبيع مباح يصرف الرفع مثلا بمثل أي يصرف الإيجاب إلى قوله مثلا بمثل
كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الإيجاب إلى القبض حتى يصير القبض شرطا

شرطا لأنه هي فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لأنه روي كيلا
بكيل ثم قال الفضل ربا أي الفضل على القدر لأنه فضل خال عن عوض في حكم النص
وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي إلى هذا الحكم القدر مع الجنس في
بما نبت المساواة صورة ومعنى فإذا وجدنا هذه العلة في غير المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة وأخواتها والثاني حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا
وحديثه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن قال بم تقضي قال
بما في كتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله تعالى قال أقضي بما قضى به رسول الله
صلى الله تعالى قال فإن لم تجد ما قضى به رسول الله قال أجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس منه عليه السلام في
ركن السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته وحديث
قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيما بينهم في القياس أشهر من أن يخفى ثم شرع
في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال في يكون الكتاب تبيانا بمعناه لأن
البيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى
النص يكون دالا على حكم المقيس بطريق البيان وأما قوله ولا رطب ولا يابس
فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون
موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم
شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب

واعتبار لفظه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس
فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر
المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد
وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين بدقايق التاويل لكشف قناع الاستار
عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام القياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعنتهم
لا يقدح قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء
او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود
وقيل لا اجد سبيلا امر به اي بالعمل بالاصل بل العمل بالنص اي بل هو امر بالعمل
بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحن
نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس
في مقابلة النص والنص كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل هو
جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها فصل في شرطه اي شرط القياس
اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها انه لا يجوز حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا
اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم
وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا به عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو

وهو اما ان لا يدرك بالعقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنن القياس كاكل
الناسي فانه باق في ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين
اما ان لا يدرك بالعقل حكم الاصل اي لا يدرك علته كاعداد ركعات او يكون
حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقه المسلوك وقاعدته المستمرة
كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل
في الجوف فاذا كان مستثنى عن سنن القياس لا يصح القياس عليه فلا يصح
قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى
عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء
للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع
لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقومها الا انه لما كان مستثنى
عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة
وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود
كثيرة ومن هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع وان
يتعدى الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه
اي في الفرع والمراد نفي ما دل على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت
اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا فانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا
في تحقيقه والمجاز انما وضع فدلا برائحة المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد

يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي لو وضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لفوات المناسبة فرعاية المعنى لاولوية وضع هو اللفظ
لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق
على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكنه لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان
اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق
فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لانه حكم من الاصل وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته
وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وفي الاصل
مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لانه التساوي في الاصل
انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح
قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه
ليس نظيره لانه عذره دون عذر النسيان ولا يصح انه كان في الفرع نص هذا تفريع
قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا بطل
القياس فقوله ان كان في الفرع فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس
وان لا يتغير اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في
طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة

عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يبطل
اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم
والبيع لم يعده اي الشافعي رحمه الله كما هو الاصل فهذا بيان ان الشافعي قاس جواز السلم
الحال على المؤجل في دينية احدهما انه مغير للنص والثاني انه حكم لم يتعد كما هو في المقيس
عليه بل تعدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل
الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وهنا اسقط فان قيل انتم غيرتم
ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل مع عدم التساوي بالتفضيل
بالعدد قلنا ان علة الربوا القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة
بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التفضيل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة
اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل
على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص
الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الآية بالتعليل بالحاجة اي قلتم انه العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود
في دفع القيم بالكمال لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تندفع بها
الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى
ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة

بالعقد

من وقع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيهما الحاجة فالتعليل بالحاجة
في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ التكبير للافتتاح اي عند تمام النص
وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بان يقول
كان يقول الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي عند تمام النص وهو قوله عليه السلام
الماء طهور وقوله حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فقيل المراد التسوية بالكيل اي
لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه السلام الا سواء بسواء
والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير
فلا يلزم انه يحرم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا
من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فيقتل حيوانا لا تقتل بالسكين كالقمل والبرغوث
لا يدخل تحت النص وانما التغيير اذا كان الاصل واجبا بعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت
مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اذا كان
التعليل في دفع القيم تغيير النص اذا كان الاصل هو الشاة مثلا واجبا للفقير بعينه
وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هو حق الله تعالى لكنه
سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله
الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء ذلك الواجب الى
الارزاق المختلفة في ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا
للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من

مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت بهذا كما ان جواز الابدال
وصلاحيته عين الشاة لان يكون مصروفا الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص
والحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل شاة وقد علناه بالحاجة
فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية
فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير لحاجته يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه
العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت
بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم اخر ليس فيه
تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد
يقال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا
الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال
معناه ان الصدقة يقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وفي حال ابتداء يد الفقير يقع لله تعالى وفي حال بقاء
يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير علة غاية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا
اليه بدوام يده فقوله الى الفقير متعلق بالصرف وبابتداء اليد متعلق بالوقوع و
ليصير متعلق بالصلاح وبدوام يده متعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر
صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى

وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان انه الصدقة لبيت وفي الابتداء حق الفقير حتى لزم
تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في
الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك
فيلزم ح دفع ملكه شخص الى شخص آخر وايضا قلنا ان اللام ليست للتمليك لان
الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد
جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان
اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله وايضا اذا لم يمكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد
ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين وغيرهما من افراد الاصناف فيكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير
لتعظيم امر الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص واعلم انه
بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي
والعظمة ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة الازار فالاول
ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى الكبرياء لكن نقول
قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد
معنى فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروه بين

بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العباد اثبات ذلك المعنى بل
في وسعهم ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال وايضا اثبات المعنى المشترك بين التكبير
والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما
اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه
التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما
ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص
جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مايع مزيل لما اعلم
انه اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء
طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غيره ليس بطهور وايضا اورد على قوله
حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب انه استعمال الماء ليس مقصودا
بالذات وايضا انما لا يزول الحدث بسائر المايعات لكونه غير معقول في الاصل
وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يفترق بين الماء وغيره معقول
ودفعا للحرج وهو ان لا نجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به
كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان
ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل الموقت
فصل العلة قيل المعرف وقيل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال بعضهم
هو المعرف اي يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات

لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فعلى هذا يدخل العلامة في تعريف العلة
فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل
كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة
ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثرة والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة
ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها موقتة لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث واجاب
عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله قديم
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث
بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا
فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص
بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من
جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة
للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله فعال الاحراق فان القتل
العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل
العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشيء فيخلق الله الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة

مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء
يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار
فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف
في الكلام الآن يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب
في حقنا فانا مكلفون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة
فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت
باجله فمن ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى
كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم
كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد
باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على
سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على
الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب
على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في
شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب والمراد من
الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب
الحكم على هذه العلة يحصل للحاكم فان العلة لوجوب القصاص

كالقتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع
الى العباد او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح
العباد وعندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وعلى البعد عن الحكمة
قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة
في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وتعليمه انه
انه فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله
وان كان اولى به كان مستكملا بفعله ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا
به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك بان تحصيل
مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى الفعل
لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون حينئذ اولى به فيلزم
الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون
غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا القسم مناسبة انه كونها بحيث تجلب النفع الى
العباد او تدفع الضرر عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا
او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على

العقول لتلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي والحقيقي
اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصوم والصلوة والحكمة رياضة النفس
وتهذيبها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فهذه خمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان
وحد الزنا والجهاد وحد المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد
العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما
محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفوء وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء لا الى بدل واما انه لا يكون ضرورية ولا
محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فان حرمتها لحسن سمتها وعلو منصب الادمي
فلا يحسن تناولها واما الاقناعي فما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كما في
حكم بطلان بيعها من حيث انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز
لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع
والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف
الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب
وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على

الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد انه
المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود
الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة
غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون
محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل في
النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام
دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص
موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل
وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا الاس
للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب
بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع
جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته
في الاصل لا في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم
في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رحمه الله معللة لكن لا بد من
دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل
وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك ان يقوم ما قال الشافعي

قد فع العذر

بل في النوع

الشافعي رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلل في الحال لاحتمال انه يكون
من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا انه قوله عليه السلام يدا بيد يوجب
التعيين وذلك في باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن
الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا
عن شبهة الفضل فانه للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى
لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه انبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة
في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في ربوا النسيئة وبيع
حنطة بعينها بشعير بغير عينه ففيه شبهة الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا
واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة
لان التعليل انه توقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل
اخر يلزم التسلسل فان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لا يتوقف على هذا
ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص
او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه
لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان

هذا النص من النصوص المعلولة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية
للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف
لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل
للربوا فان الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا
وجليا وخفيا على ما يأتي واسما اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فاشبه
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجزاء الحج من الاب على اجزاء قضاء دين العباد
عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة
وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد
جنه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين
تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا الحكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى
احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل
والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي **مسئلة**
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فاخبر
علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير
متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة

اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام
الله تعالى وما قالوا انه فايدة التعليل لا تنحصر في هذا الاعتبار وفايدة ان يصير
الحكم اقرب الى القبول الشرعي او الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل
التعدية موقوفة على التعليل فتوقفها عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان
الوصف حاصل في الغير والتعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على
العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد
تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رحمه الله فيها لتوهمهم منهم
ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ماهي فاذا حصل غلبة الظن
بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم
والا يقتصر الحكم على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية
او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية
على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي
ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا تحصل
غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى
لا ندري ان الشارع اعتبره ام لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان

مجرد الاضافة كما يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
محل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع تمتنع
الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا منشأ
الخلاف انما هو عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف
انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان
القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار
لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض
غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما انه لو توهم ان لخصوصية الاصل اثرا
في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هاهنا الا اذا كان
الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ تثبت
عليته ويكون مانعا من علية وصف اخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب
تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل بتعديته الى الحلي لا يدل
على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى
قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا
ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة
خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف
شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من موجبات كون المال ناميا

ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشرع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا يجوز
التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان
اراد عتقه اذا ملكه لا نعتقده لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم
وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نعلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت
زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها
طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول
العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا **مسئلة** لا يجوز بوصف
يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح به التكفير باعتاقه كما اذا ادى
بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع الثالث معرفة العلة
بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة لئلا يصار الفيء
دولة بينهم ابدا ولونه بان يكون مرة لهؤلاء ومرة لذلك وقوله لدلوك
الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل واما بان
ترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو السارق والسارقة

فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا
مثال دخول الفاء في الوصف
صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر
ولذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم
العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة
او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح
اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل الاولى للثانية كقوله تعالى
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما انه يكون
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف خبر الايما ونحو
ارأيت لو كان على ابيك الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بصفة مع
ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس
والراجل بصفة الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اي ان يرجع الضمير الى
الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فهذا كان فيرجع الضمير اليهما
او يرجع الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل
لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة
المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو

نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع انه سلم
العلية انما قال ان الحكم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت
امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه
المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا
نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة للقطع وجدت يثبت
القطع نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز فرجم ونحوه فاستخرجه وايضا النص
يدل على ترتب الحكم على تلك العقيبة في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا
فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان
على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في
المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية
واعلم ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولكن
الجنس البعيد هنا بعد ان يجوز اخص منه كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل
اتفاقا فكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان
القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ولكن الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر
فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول صلى الله
عليه وسلم لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في

احدى الصورتين المجزوفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان

تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم واحدى الصورتين الولاية وفي الاخرى

الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به

الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة

اى اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة انه

يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب

على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في

الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي اى الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال علي

رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى

وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة مع العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا

كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض

الشافعية يكتفى بالملائم بشرط شهادة الاصل وهو ان يكون للحكم اصل معين

من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجوز كونه مخيلا اى

يقع في خاطر انه هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اى

الاوصاف التي يتوقف عليها يجوز كونها مخيلة تسمى بالمصالح المرسلة ويقبل

عند الغزالي اى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا

وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع

ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك

الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار بأسارى

المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع لجنس القريب لهذا الوصف في جنس

القريب لهذا الحكم اذ لم يجوز الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار

الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية

قطعية كلية كالو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا اذا تركناهم استولوا

على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة

ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى الجواز

الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين

ونفوس عامة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في حفظ

الثغر فان الشوكة مظنة الشوكة وتكون كلية لان فيه خلاص عامة المسلمين مصلحة

كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس

وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن

المصلحة كلية كما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت

السفينة فاذا طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة

غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو

تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا انه يثبت

بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار
النوع في النوع وكقوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار
الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبر في عدم فساد الصوم
وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع
في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة كطهارة
سور الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف
وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فتخرج كالعته مثلا فان لنوعه اعتبارا
في جنس الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز
كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد
منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك
ان المركب من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم اثنين ثم ما لا يكون مركبا
وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون
له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل
ولها حكم اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع
الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد
اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من

من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد الاصل المعين
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اذ قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة
بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة
حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس الفقه والتعليل
بشهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا الفقه اعلم ان
التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون
التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد مع شهادة
الاصل يكون قياسا اتفاقا فاذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض
قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا واما الخلاف في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها اعم من كل
منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من
وجه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي الوصف
الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير يسمى غريبا فالغريب
نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني
مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع في ذلك لكن لا نعلم انه

ان الشرع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التأثير لانه اى القياس امر شرعي
فيعتبر فيه اى في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشرع او اعتبر جنسه فلان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام
انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا يخفى ان الدم
من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي
كونه مرضا لازما يكون له تاثير في التخفيف وكقوله عليه السلام ارايت لو
تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة الرسول صلى الله تعالى عليه السلام والصحابة
رضي الله تعالى عنه وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه
مسحا مؤثرا في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه
كما في سائر الاركان فغير معقول ولذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره
اى تاثير المتعين في عدم التعيين في الوديعة والمغصوب فان رد الوديعة
والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا
لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا
ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير
رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى رمضان
لتعينه فان رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتعميم اى على

اى على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا
والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان
كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء التي
ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية
الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان
علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما
وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت
علية المشترك والفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل
دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلى ما
لم يتعرض في الهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى
النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا
ففسره بعضهم بان وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف
وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في
الحالين اى في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره
ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء
واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث
فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا و

وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له
لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم
يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل بقاء العدم
على ما هو مقتضى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث
فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا
غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه يقتضي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء واما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص
واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن
جعل هذا الحكم حكم النص مجاز اصلح بعد اعتبار الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم
عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لم ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم
مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل
فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع
في العلامة ولا يشترط لها الفساد لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان
التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل

القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم
ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة
فلان الشيء يمكن ان يوجد بدونه والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية
واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم
المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها انه
التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم
لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد
الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء
لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان
المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث وقد كان الماء مطهرا دل
على قيام النجاسة فالتعرض له نوع لغو لا ينبغي في ايجاب الوضوء بدلا له نص
على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح بوجود الحدث وهو قوله
تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء من النص
اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايثارا لطهر الطاهر
وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه اخر لترك
التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغسل لا يوجد بدون شغل
القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو

غضبان عند فراغ القلب فاذكر انه النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع
اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر
في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لانه من شرائط
مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء
لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حجة ودالا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فبطل قولنا انه النص قائم في الحالين ولا حكم له **فصل** ولا يجوز التعليل
لاثبات العلة كما ان التصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث
تصرف يوجب ثبوت الملك وعن لما الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو
نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة
النساء وهو الجنس بانفراده او بدون الكيل والوزن فاجاب بانه ثبت بالنص
وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الربوا والريبة والريبة التي
والمراد بالريبة ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده
موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وان الاكل والشرب
موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القضاء في القتل بالمثقل عندهما
انه ثابت بدلالة النص لا بالمعنى المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالرأي

اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات صفة السوم في الانعام ولا لاثبات
الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا لا
او مختلطا نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان هذه نصب الشرع
بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في
بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رحمه الله فان له اي للشافعي اشتراط التقابض عند
الشافعي اصلا وهو الصرف وجوازه بدونه اصلا اي جواز البيع بدون التقابض
عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي
رحمه الله وان كان اثباتا الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم
الاشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح
الا للتعدية هذا ما قالوا انما خفت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام
فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد انه القياس لا يجري في هذه الاشياء
فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه [illegible] الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح
التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور
بعدم الحكم ولا فائدة في تخصيصها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان
له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

بعلة متعدية والحق في اثبات العلة انه ان ثبت اثرها في موضع اخر يصلح للتعليل
فكل شي يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بتعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالرأي
وهذا هو المختلف فيه

فصل في الاستحسان

القياس جلي وخفي فالخفي يسمى استحسانا لكنه اعم
من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا
خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن
الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس
تحيروا في تعريفه وتقريره والصحيح من اقوالهم انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي
وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته
بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في
الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة
المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس
الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان
واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار والاواني
واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره والثاني

والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته
واذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمان ما ضعف
اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول
من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما
ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا
الاستحسان نريد به الخفي فلا تشتبه هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا
الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده
وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر
استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم
الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا
لان الشرع امرنا بالسجود فلا يتأدى بالركوع كسجود الصلوة فهذا هو الصحة
الباطنة في القياس صار ان السجود غير مقصود هنا فانما الغرض ما يصلح تواضعا
مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجدة يتأدى بالركوع
حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول

بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اورد مثالا اخر وهو قوله وكما اذا اختلفا
في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب
التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب
التحالف لكن عمل بالقوة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا
يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم
فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد
السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهنا قياس جلي سبق الى الافهام ثم اذا
نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع
والذرع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل
والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف
فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه
واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار
التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اورد الاوفق بالمحلة عقلا وقيل
وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح
الاستحسان الا في صورة واحدة وهي انه يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس
قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس

فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما انه يسقط او يعمل
بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح
على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر
والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول
من الاستحسان اثر صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اثر على قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود واثر ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن بقي الاخيران اثر في الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس انه وقع مع اختلاف النوع
فما ظهر فساده بادي النظر لكنه اذا تامل تبين صحته اقوى مما كان على العكس
اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس انه وقع مع اختلاف
النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من
الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
من القياس فلا شك انه ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته
اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاد النوع امكن

اولى الى انه وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ويجوز ان تعارض استحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح
الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان الحكم
لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان
الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون
صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشارع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى
انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحد الصفتين المذكورتين في الفرع فوجد ذلك
الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا
او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى
المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض
وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم انه تعارض قياسين صحيحين في
الواقع ممتنع وانما يقع التعارض بحسب جهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع
بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكرنا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق

التحقيق داخل في هذا التقسيم ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا انعم حق التامل تبين صحته
او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر او ضعيفه
لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا المستحسن بغيره
نظيره انه في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر وعليهما استحسانا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع انما يحلف البائع
لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري
لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين
اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالفا
الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك
السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان
الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة انه ترك
القياس بدليل اقوى لا بلا دليل تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع
تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع

وانما لم يذكر [illegible] ستة وجوه النقض وهي الوضع
وعدم [illegible] ستة الفرق [illegible] والعارضة
والجواب [illegible] نقض اعتراض صحيح على
كل تعليل فلا بد من دفعه
بوجه من اربع
طرق
[illegible]

وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذلك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك
المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي
اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فمن غصب المدبر يكون كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع
ملكه بدله اي ملك بدل الغصب بل يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه
ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين
بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى
المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء
المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول والاستنجاء تطهير حقيقي
غير معقول لان الشرع في المسح التخفيف لا تأكيد التطهير المعقول فلا يفيد
التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع
بالحكم وهو انه يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج
النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف
لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب عن الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص

تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نم ان حل الاتلاف
ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي او رد الامام
فخر الاسلام رحمه الله للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج
النجاسة يوجد فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب
فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين
بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو كتخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة
لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض
بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء
المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حكم حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة
في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي
فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او
بقاء العصمة فحينئذ لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل

والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة
والفرع صورة الجمل الصائل والنقض
هو مال الباغي
توضيح

هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال
المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو جمل الصائل
الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان
حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في جمل الصائل فيجب الضمان
فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب
بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا الجواب
دفع بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر
هذا معنى قوله والضابط المستخرج من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا
لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد وانتفت
بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا
فاجاب بان الرافع شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر
ويمكن ان يتكلف في ان يقرر هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد
بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في جمل الصائل
قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف ثابت فيه وعدم
منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة
فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف
في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا

لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم
وحل الاتلاف لا جناية المبيح ليس علة لعدم منافاة العصمة فثبوت حل الاتلاف
في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الغفلة اسند في الاخلاق
الشفقة اورد مثالا اخر غير المتن فقال وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض
بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء يوجب القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم
خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب
لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثم لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان يشترط الدفع في دفع النقض بهذه الطرق
فبها والا فان لم يوجد مانع في صورة النقض فقد بطل العلة وان وجد المانع
فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم
المانع جزءا للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص لقياس على الادلة اللفظية
كالعام والثابت بالكتاب ثم عطف على قوله لقياس على الادلة اللفظية
فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع

كما يكون في العلل العقلية وذكروا جملة ان ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في
كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه
العبارة لما سيجي مانع عن انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر ومانع
تمامها كما اذا اصاب شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او عن ابتداء الحكم كما اذا اصاب
فدفعه الترس وكخيار الشرط او عن تمامه كما اذا اندمل بعد الجراح السهم والدوام
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واستدحت صار طبعا له وامن و
وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاوليين بل في الاخر لان التخصيص ان توجد
العلة ويتخلف الحكم لمانع والمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم نقل في المتن
ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان
في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وامر الحكم على
ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل
من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب دخوله على المسبب والحكم اذا
كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا
من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لا يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم
الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه وقد وجد

وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير
العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو
بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن المشتري لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز
ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده
وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من
غير تقييد منهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع داخل
عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها لان عدم المانع اما ركن العلة او شرطها
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان
البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالجارح البحت مع عدم
الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك انه ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع
فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيجي مثاله ومنه عدم العلة مع
وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو
فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك
لا يضره الفارق لكن اذا ثبت في الفرع مانع بعينه وكل كلام صحيح في الاصل
اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى

يقبل كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فلا يتم
ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اى لا يكون فيه الحكم منفيا
للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدل توجيهه فيجب ان يورد على سبيل
المنع لا سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان
هو البطلان فلا نسلم الاصل فلا بيع الراهن فان اراد بحكم فيه البطلان فهذا ممنوع
لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل
التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم
التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقولهم في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب
المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اى في الخطأ على المثل لان
المثل هو الكامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه
فلا يقبل الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا الكلام على سبيل
الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مراحمة
اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم
يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله مزاحمة المال
القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة معي اما في نفس الحكم لا حتمال

لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال
انه لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه
المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاولى
معارضة في الحكم والثاني في المقدمة فنقول واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض
على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع
اى على طريق المناقضة والمعارضة
مقدمة دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر المنع سندا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت
لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم
دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة
من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في
المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض
ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة
في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فهي ما بدليل المعلل
وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين
قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي يتعين الصوم في رمضان قبل الشروع
بتعيين الشرع وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح
الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم اخر يلزم
منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد انه يجب المضي
فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي فيها
لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى
في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم
وهو قوله عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالاول اقوى من هذا
اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء
في العكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض حكم بديهة المعلل فالقلب اقوى
لانه في العكس يشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب
لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض

والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل
وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه يختلف
في الصورتين في الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع اي في صلوة النفل بطريق شمول الوجود
واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهي اما
ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا
اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه مثاله المسح ركن نظير
للوجه الاول وكقوله انها صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن
اذا انتفت هي انتفى سائرها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار
بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة
وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو
احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته عن الثاني
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها قوله

معنى المناقضة ومن انه يجعل العلة معلولا والمعلول علة ومن قلب ايضا وانما
يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون
اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت في ركعتي الاوليين
فكانت في ركعتي الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود في ركعتي الاوليين لانه
تكرر في ركعتي الاخريين والمخلص عن هذا ان التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
ان لا نذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا
ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى فقالوا الحج انما يلزم بالنذر
لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة
وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها

عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح
وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول
الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال على البكر والثيب فيهما سواء لا نقول ان الولاية
في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلاهما شرعتا لمعنى جامع فيكونان متساويين فاذا
ثبت احدهما ثبت الاخر لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين على ما ذكر وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير
فاراد ان يبين انه يمكن للشافعي في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص
عن القلب ولا يمكن للشافعي رح هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان
الرجم والجلد ليسا بمتساويين في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شرطهما
حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على
وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في
القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله
على ما ذكر اشارة الى هذا (ومنها) خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته
المعلل فمقبولة وان اقام على علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا يقبل
عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم
والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم
العلة وهو لا يفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى المختلف

اذ التعليل بعين لا يتعدى لا يفيد الا بعدم حكم فانه قد يثبت
كم التعليل ليس الا التعدية فان فلا تعليل الا التعدية ليعلم
يكون عن النص اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص
دون العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة لتعدي

فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل**
في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة
عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض
وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل ذكر الاعتراضات الواردة
على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء
الخلاف كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا
ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما ربع او اقل والاستيعاب
تثليث وزيادة وان غير وقال يسن تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون
في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل
لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في مسح الرأس متسع يمكن الاكمال
بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع وهو المسح
فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة
فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به
لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات

المحل وهو الرأس

مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية يوجب الاكمال
كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال
الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث
التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله في صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية فنقول موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل
لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فنقول نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته **الثاني**
الممانعة وهي اما في الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع كقولهم
في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب
كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة
بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فغير جائز فجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز
المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات
بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار فتحقق عما يدخل تحته اي في المعيار
واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة اذ ادعيت وجود
تفوت المساواة لا نسلم احكامها في الفرع وان ادعيتها غير شاملة لا نسلم في الصبرة
فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة
في الحكم انه يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لا نسلم احكامها

في الفرع اشارة الى هذا اي يمنع ثبوت الحكم الذي شرعية المعلل بالوصف الجامع
المذكور في الاصل وقوله ولانم في العبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية كالقضا فنقول اما بعد التعيين فلانم في الاصل او قبله
فلانم في الفرع اي ان اردتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا
فلانم هذا في القضا فان اردتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته
متعينا فلانم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في
المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يجوز حمل الصوم
في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يلزم صحة صوم رمضان
ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم لان الطرد باطل عندنا كما مر
واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن
العم فلانم ان العلة في الاصل هذا اي لانم ان علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية
فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز انه لو وجد علة اخرى للعتق بل انما
لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا
في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان نقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا

اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير
الكلام ويجعل علة مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله
الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلية بجملتها اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليل بعض لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين
الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند ش رحمه بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
على الآخر فان اسلم فهي له والا نفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عنده فعند ش رحمه فيجعل الردة
علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة النكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل
الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد
الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله
اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء
حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله
المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح
فانه يشترط له الشهود وفيه ان ما كان الحاجة اليه اكثر جعل التملك اوسع
الرابعة المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم

طهارتان يجب بيان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء
تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فمعقول نعم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة
حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل
الحقيقية فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي اجاب
في فصل شرائط القياس في فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف
التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فتحصيل الطهارة سواء نوى او لم
ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة
تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل يحتاج
الى كون الوضوء طهارة وأما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال سلمنا ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح
الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح
الرأس ملحق بالغسل وو ظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج قصر
على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما
اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج وقصر
على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم
الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس

البعض للاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط
البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاعضاء الاربعة التي هي امهات الاعضاء
فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فيجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام
ذكر ان تغير وصف محل الفعل بالطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح وهي
غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير
السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثرية خروج
النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال
لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر
المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس
في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم
انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا
انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل
بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا
بهذا المعنى وهو اعم من الاول فيندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال
وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع
اخر طويناها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال فخر الاسلام الانتقال من كلام الى

اخر وهذا انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى
لاثبات علة او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او
ينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة
لانه اما الى العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة وهو الاول او لاثبات حكم
وهو الثاني حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا واما الى الحكم فقط وهو الرابع
ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما اليهما وهو
الثالث لكن حيثية بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الخصم المودع اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلو انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا
لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر
كما في قصة الخليل صلوات الله عليه وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وهو وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا
الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلوة والسلام حيث قال ان الله تعالى ياتي
بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض
لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعها عرف انقطاعه واما قصة الخليل
فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة والتعيين عارض
بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل

الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اى اذا اعتق المكاتب بنية
الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه
بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع
العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي
فنقول الرق لم ينتقص ونثبت هذا اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق فان اثبتناه بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيح
والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شرائح وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم كذلك فهو
باطل **فصل** في الحجة الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شئ
ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له
ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الوضوء يحكم بالوضوء صح
وفي العكس بالحدث واذا اشهد وانه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام
بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حياته فقد صرح به في النسخ والوضوء
والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون
البقاء بالدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود في ارثه عنده لا عندنا

لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من
باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الذمة في
الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة
على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع
على الملك المشفوع بها الا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل اليوم الدار فانت حر
ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد يتمسك بالاصل وهو ان
الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى **ومنها** ان من الحجج الفاسدة
التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة الشاهد في المانع في دفع العلل الطردية
والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة
فقط كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد
ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله ان غسل المرفق ليس
بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل
محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين والله اعلم

باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في
زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع
تابع فيهما معارضة والقوة المذكورة رجحان فانه كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد
الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم
العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين
اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما
هو غير تابع فاذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين
اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف
تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير
فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك
الاخر واجب واما الثالث فياتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة
يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنهما وان كان العمل بالاقوى واجبا
لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني
في الكتاب والسنة المعارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على
نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان
في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحقق لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد
زمان ورودهما ولا شك انه الشارع تعالى متقدس عن تنزيل دليلين متناقضين
في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما

جعلنا المتقدم والمتأخر ههنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله
يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي وجود
دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب الشرط اي فمن
اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر فبها والا يترك ويصار من
الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب
تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الاثار روي عن ابن عمر
رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر والنجس
فقد تعارض الادلة في حرمة لحمه وعرقه فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان
وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال
الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين
او قرائتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل
او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم لقضية الدلالة بين المدعيين او
بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو
في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية

الثانية ضد العقد اي في الاية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون
له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
فاللغو في هذه الاية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن
فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الاية فيقتضي هذه الاية عدم المؤاخذة في
الغموس والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب
والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن
فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض
فجمع بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية
في الدنيا اي بالكفارة فقال بالكفارة والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الاولى على
المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في
الاية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد وفي الثانية
على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الاية الثانية على كسب
القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض
واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم انه لا يكون العقد مجرى على معناه
الحقيقي وايضا الدليل دال على المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل

اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو في الموضعين
محمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من
الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض بينهما واللغو في الصورتين واحد وهو
ضد الكسب لانه لا يليق من الله تعالى ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في
الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو
وقال الاثم الذي في المنعقدة يستتر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي
الكفارة وهذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد
وهو السهو اما في الآية الاولى فهو دليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه
لا يليق من الله تعالى ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي
يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو
كما قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية
لان الاخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة
الدنيوية لان معنى الكفارة الساترة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستتر بالكفارة
والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة
وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا
وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل
على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت
لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة
واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون
الثاني ناسخا فكذا اذا كان دلالة كالنصين احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل المحرم ناسخا
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا
على العكس يلزم تكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان مقدما على المبيح فالمحرم كان
ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده
نسخا وجوابه انا لا نسلم ان المحرم لو كان مقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان
ناسخا لها ان لو ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء
فيلزم ح كون المحرم ناسخا لا للمبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون
المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد
عليه النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في
الارض جميعا فان هذا الاخبار [illegible] يدل على ان الانسان ان انتفع بما في

الارض قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد
تغير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ
ذلك المحرم فيلزم منه تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد
بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول يعني بتكرر النسخ بهذا المعنى النسخ
بالتغير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة
اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان
وانما [illegible] هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان
الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك
باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع
التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة
بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح والحاصل
ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس
ونحوه فغير ممنوع اتفاقا فان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على
الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم
على الخطر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بخطره فغير معلوم وان ارادوا العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق
لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فنفسر الوقف تارة بعدم الحكم

حاصل الشيء الذي لا يوجد مبيح ولا محرم

وان عند بعضهم ارادوا عدم العقاب على الانتفاع يخص وبعض المعتزلة

الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به اوليس بممنوع والاول
خطر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان
المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا
الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فحينئذ
كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع
بعدم الحرج وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم
بان هناك حكما ام لا فان كان حكم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان
هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما
انه لا نعلم ان الحكم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى خطر
او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول
انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الخطر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل من يقول لا نعلم ان
الحكم ايهما ولقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام
الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان
مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما
قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي انه يعرف
بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين

انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات
اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بعد الاحرام مثبت وما روي انه محرم ناف
فانه اتفق على انه لم يكن في محل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما
سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس وراوي انه حلال يزيد بن الاصم
ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما
روي انه تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو
حلال واتفقوا على انه لم يكن في محل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في
المحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى
انه تزوجها في المحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني
مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوي
وهو ابن عباس رضي الله عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت او عتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير
النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها
حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان
معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل ابقاء على ما كان [illegible]
فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا

نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات
وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على
العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل
الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء
نجس فان اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار
النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تترجح الشهادة
على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان فلا يحمل على النسخ ويحمل التحري فيما يدرك بالقياس لا بالقياس فيأخذ
بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء بقول التحري بعد شهادة قلبه ولا
يتساقطان بالتعارض كما سقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول
اي في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمل باحدهما
مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس التعارض للجهل المحض لانه اي المجتهد
لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهاد من مصيب بالنظر الى الدليل وان
لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل لغرض حق العمل **فصل** فيما يقع به
الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح

المشهورة على خبر الواحد والترجيح بقوة الاثر وبكونه معروفا بالرواية و
والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء و
وما عرف ايماء ببعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة
وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير جنسه في النوع
وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس
القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض وفيه انواع من المباحثات بقية لا تخفى عليك التامل في ذلك
والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير
كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فانا نقول
يرق ماءه مع غنيته فلا يجوز كما اذا كانت تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا
اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه الله اذ زيادة حل
حل العبد على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بلولا اذن الحرة يجوز فالارقاق
دونه ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح
الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا صار كالكفر
بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا
هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح

في نوعه

نكاح الحرة فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة من دين الكتابية ودين يصح للحر المسلم
نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا
اقوى اثرا لان الرق منصف الاحكام النعم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان
الرقيق لم يشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر ففي هذا الشبه قلنا انه ما لم يشبه
بالحر من حيث الذات فاوجب هذا الشبهات التنصيف في استحقاق النعم التي تختص
بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف
النساء فينصف باعتبار الاحوال فيحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما في
المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والعدة اي لما كان الرق منصفا وطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع
اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل لها الا زوج واحد
ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال بانها لو كانت
مقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة
لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء ثبت بهذا انه كل نكاح يصح
للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر
المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر
فان كون طلاق الامة ثنتين ليس تغليبا للحرمة بل تغليب الحل لان الزوج
اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل تعين الاكثر مما كان مالكا للطلقة

الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس انه
المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم المراد
منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير
غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية
لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به ايضا لان الاكمال
وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا النوع
اعتبره الشرع في الودايع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا فان رد
الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يتعين انه هذا الرد رد الوديعة
او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكما في الايمان وا الايمان ونحوها
لان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل البر وكما في
الغصب فانه يقول ما تضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وانه كان فيه فضل فهو على المتعدي اذا كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا
في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لانه الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير
الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على
تقدير عدم وجوب الضمان ولانا اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني
ان اوجب الضمان لا يلزم الا اهدار وصف المماثلة وان لم نوجب الضمان

يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال والصلوة
والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المغصوب جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان
في اتلاف مال المغصوب جائز في الجملة كما في اتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم
والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه ان يجب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد
بايجاب
بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وهذا احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل
لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع بعجزنا عن
معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت
في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون
التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك
اي اذا قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون
منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف
الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل
وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء ولهذا كان هذا تاخيرا والاول ابطالا
وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان
بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل الى بدل يصل اليه في

لانه لا يوجب الاحكام وهو صدر لا وجه لانه
بقاء لان الضمان ليس بشغل الذمة وبعضها
الا بالتفويت

دار بجزافهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فما لتاخير اولى
وضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة هذا جواب عن قياس الشافعي
رحمه وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة
وهي قولنا المسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكقوله في الغصب اوردناها
لترجيح القياس على القياس لكثرة اعتبار اثر الوصف في الحكم المذكور اما الاول
فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رحمه وهو
قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار اثر المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا
وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح
على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار
اثر التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن
في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الى اخره لكثرة اعتبار
اثر المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات
والثالث لكثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس اي العدم عند
العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الرأس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن
تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة مكررة وليست بركن اي مسح الرأس

الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس
لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة
والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم
في جميع عدم صور الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس
وهو جعل المحكوم محكوما عليه مع رعاية الكيفية اذ عكس الكل كليا كما يقال كل انسان
حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم
لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه وكلما وجد الحكم وجد الوصف ومن
لوازم هذا الكلي لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فيحتج هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام
بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر
المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط
قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه يحرم ربوا
الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه يحرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل
بجنسه يحرم الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم
غير الربوا وذلك لان عكس القضية المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس
وهو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان في الاصل

لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا
غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان
كان مالا لو قوبل بجنسه

احدها يجب بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس
كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم
الوصف لان الحكم ثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى
من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى
مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما تعارض جهة
الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينوه من الليل الصوم فانه لا يصح الصوم
عند الشافعي رحمه ويصح عندنا فهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون
النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض
الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا
لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح
احدهما على الاخر فان نحن نرجح الفساد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف
العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لانه وصف العبادة للامساك عارض
لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو
امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بوجود النية واقعة في اكثر
النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لانه الكثرة وصف تقوم بالكثير
بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف تقوم بالشيء بحسب
ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم بالشيء بحال امر خارج

خارج عنه وذكروا امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجيح الفاسدة
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق عنه الاخ
يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول
الشهادة ووجوب القصاص مر وهذا باطل لان الشبه في وصف واحد موثر
في الحكم المطلوب اقوى منها اي من الشبه في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح
بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة
وهو التاثير لا بصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات
جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل
حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع
الضدين فاما انه يترك الاكثر او يجمع او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك
الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى
لما ان كل دليل مع قطع عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه سواء والقياس
على الشهادة فانه لا يترجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله
ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو اخ
او اخ لام في التعصيب فانه لا يترجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
بل يستحق بكل سبب على التوزيع اي لو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح

بكثرة دليل الارث ثابتا والالزم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
في الاخير اذ في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس
كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ
لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب
والحاصل ان القرابة متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما
اي الاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين
قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة
فانه يحصل ح هيئة اجتماعية بهذه تقريبا على عدم الترجيح بكثرة الدليل في الرواة ان
لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
تمنع التواطئ على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انه يرجح
بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا
في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا
بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه
راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب

لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة
الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة
فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود
الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بخلاف
الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من
الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكم وفرع عليه الفروع وقوله
ولا القياس بقياس اخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما مغاير العلة في الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد
كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك رحمه الله الطعم والادخار فكل
واحد من القياسين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان
العلة فيهما شيئا واحدا لكن المعتبر عليه متعدد فانه ح لا يكون قياسان بل قياس
واحد مع كثرة الاصول هذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث اخر وعلى هذا كل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشر اما الدية
نصفان وكذا شفيعان بشقصين متفاوتين وان الشفيع لا يرجح صاحب
الكثير ايضا بمعنى انه يجعل هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان
الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فيقول حكم العلة لا يتولد منها فلا يقسم
عليها المراد بالعلة معنى العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول

غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها

فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد

من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد**

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة

متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد

عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على انه عندنا في

كل حادثة حكما معينا عند الله وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فان اجتهد

في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده واحد لانهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق

ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة

فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة

الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم

يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق

لانها لو استوت لا يجب تحري الاحق ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل

الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او تختلف

فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت

فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين

وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن

وفي الاصطلاح وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي ويعلم بذل المجهود لنيل المقصود والمراد

مطلب الاجتهاد

الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وانه ورد في الفعل

صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معناه اي كيف يتعدد

اذا ورد معناه نظيره فلئن قلنا اما نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على

المضروب والخصم يقول بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فلو كان النصان

واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون

احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في

المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي في حيث المعنى لا يدلان

على حقية مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد التعارض

صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى

ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعة التكليف

بالاجتهاد ويفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا انه اذا اخطأ

فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فانه فاسد صلوة

من خالف الامام عالما بحاله يدل على مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها

غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم

غلبة ظن اصابتها مقام الاصابة ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ

فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا

من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب

فان كلا منهما مصروف بجانب غير القياس ان النص المنصوص الوارد في النقدين على الراوي والاخر في وان لم يكن صح

من التحقيق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فهذا هو المنقول لقوله عليه السلام
فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا
من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث في فصل في الركن
الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة
رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا
لا يراد انه كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار ليبذل
في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون من اولي قطعا البتة
لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية ثم قال وكلا آتينا حكما وعلما ولكن سليمان عليه السلام
خص باصابة المطلوب وتخصيصه لا جرم يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب
من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالفداء ايضا
فلولا الكتاب اي الذي يبيح باباحة الفداء وهي الرخصة لمسكم العذاب على ترك
العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق
الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد وبعد سبق الكتاب
والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا انه يحرم طريق الصواب وبعد اعلم بالصواب

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويشتمل الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في

في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد
الابحاث في ثلثة ابواب **باب الاول في الحكم** اعلم اني اخترعت تقسيما
حاصلا حسنا وعلى ما هو المذكور في كتب من الاقسام المتنوعة وهو في انما ان لا يوجب
حكما يتعلق بشيء اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب له او نحوه
اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركن
لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق غير حاصل في جميع الاحكام **اما القسم الاول**
فاما انه يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانهما صفات
لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف ومتعلقه
كملك المتعة وملك المنافع وثبوت الدين في الذمة والاول اما انه يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية اما الاول فان صحة العبادة كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبار اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو
تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير
معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك
يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه
المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه

الصحیح ما یکون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا یکون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما یکون مشروعا باصله دون وصفه

اصلا کبیع بطلانا ولکونه بحیث ینتفض ارکانه وشرائطه الاحتیاج الیه لا اوصافه
الخارجیة کبیع فاسد وانه فی المعاملات احکاما اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبیع الفاسد منعقد لا الصحیح ثم النفاذ وترتب الاثر علیه
کالملک فبیع الفضولی منعقد لا نافذ ثم اللزوم کونه بحیث لا یمکن رفعه واما التکالیف
ای ما یعتبر فیه المقاصد الاخرویة فاما انه یکون حکما اصلیا ای غیر مبنی علی اعذار
العباد او لا یکون اما الاول وهو الحکم الاصلی فان کان الفعل اولی من الترک مع
منعه ای مع منع الترک فان کان هذا ای کون الفعل اولی من الترک مع منع
الترک بدلیل قطعی ففرض وبظنی فواجب وبلا منعه فان کان الفعل طریقة
مسلوکة فی الدین فسنة والا فنفل ومندوب وان کان علی العکس ای کان
الترک اولی من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمکروه وان استویا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتی یکفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا
یکفر جاحده بل یفسق ان استخف باخبار الآحاد واما مؤولا فلا ویعاقب
تارکهما ای تارک الفرض والواجب الا انه یعفو الله والشافعی رحمه الله لم یفرق
بین الفرض والواجب والتفاوت بین الکتاب وخبر الواحد ای الکتاب
نقل بطریق التواتر وخبر الواحد لم ینقل کذلک یوجب التفاوت بین مدلولیهما
فیکون الحکم الذی دل علیه محکم الکتاب ثابتا یقینا والحکم الذی دل علیه خبر الواحد
ثابتا بغلبة الظن وقد یطلق الواجب عندنا علی المعنی الاعم الفقهی ای الاعم

الاعم من الفرض والواجب بالتفسیر المذکور وهو انه یکون الفعل اولی من الترک مع
منع الترک اعم من انه یکون هذا المعنی بالمعنی القطعی او الظنی فیصح ان یقال الصلوة الفجر
واجبة والسنة نوعان سنة الهدی وترکها یوجب اساءة وکراهیة کالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وترکها لا یوجب ذلک کسیر النبی صلی الله تعالی
علیه وسلم فی لباسه وقیامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق علی طریقة النبی علیه السلام
عند ابی حنیفة وعندنا تقع علی غیرها ایضا فان السلف کانوا یقولون سنة
العمرین والنفل یثاب فاعله ولا یسیء تارکه وهو دون سنن الزوائد وهو
الضمیر راجع الی النفل لا یلزم بالشروع عند الشافعی رحمه الله لانه مخیر فیما لم یفعل
بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا یلزم ای النفل بالشروع لقوله تعالی ولا تبطلوا
اعمالکم ولان ما اداه صار لله تعالی فوجب صیانته ولا سبیل الیها ای الی صیانة ما اداه
الا بلزوم الباقی فالترجیح بالموجب اولی من العکس لان العبادة مما یحتاط فیها ولما
وجب صیانة ما صار لله تعالی تسمیة وهو النذر فما صار فعلا اولی بالوجوب
ای صیانة ما صار لله تعالی فعلا اولی بالوجوب وقوله فعلا نصب علی التمییز وکذا
قوله تسمیة ویجوز انه ینتصب تسمیة وفعلا علی الحال بتقدیره حال کونه مسمی وحال کونه
مفعولا والحرام یعاقب علی فعله وهو اما حرام لعینه ای منشأ الحرمة عین ذلک
الشیء کشرب الخمر واکل المیتة ونحوها واما حرام لغیره کاکل مال الغیر والحرمة فیها ملاقیة
لنفس الفعل لکن المحل قابل له وفی الاول ای الحرام لعینه قد خرج المحل عن قبول

لانها صارت طریقة مسلوکة فی الدین وسیرة النبی علیه السلام بخلاف النفل فتدبر

قوله حرام لعينه اصلا اي اصلا او فرعا بمعنى ان المحل اخرج من ان يكون قابلا للفعل ومنع من صار الفعل منه عادة وشرعا الا عقبه

العقل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل ههنا كالاصل في الحرام لعينه اصلا والفعل
تبعا فنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به
الحال كما في الحرام لغيره من الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق
اسم المحل على الحال اي الاكل حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لانها
ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمه في المسند اليه وههنا في المسند وهو قوله حرام انما
اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب
ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا بل بهذا الاشارة
ترجع الى المكروه كراهة تحريم ثم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما
الثاني المراد بالثاني انه لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى
رخصة وما وقع في القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة
الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل
لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من
الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر اي نوعان رخصة
حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي البعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول
اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر فما استبيح مع قيام المحرم
والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان

لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا
لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه
مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان صبر واخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه
فاولى وكذا الامر بالمعروف والكف عن الغير او الافطار ونحوها من العبادات اي اذا
اكره على الكف عن الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي
هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني
اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون
الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة
الافطار غير قائم رخص بناء على سبب متراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب
الصوم وقد تراخى بقوله فعدة من ايام اخر فالعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولانه في
العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل
بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة
موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا انه يضعفه
فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف
الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق
بكونه رخصة من الثاني لانه في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في
حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول

فان المحرم والحرمة قائمتان فالعمل بالاصل يفيد حرمة وليس فيه شبهة لكن استباح الكفر
حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا
وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال
يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة
مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة
فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف القسم الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع
ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة و
لا مشروعا وكذلك اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة اصلا اي
في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء
من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما هنا فالمحرم غير قائم
حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص
ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس
وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه الصلوة والسلام انه هذه صدقة
لحديث روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام
انه هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح

جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط
لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليل ايضا ولو كان
والا على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان
كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا اولى اي في صورة كون التصدق
ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت
للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة وهذا دليل اخر على ان صلوة السفر رخصة اسقاط
وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار
فيكون الرخصة رخصة اسقاط واما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا
ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير
يفيد فان قيل اكمال الصلوة لما كان اشق ثوابا اكثر فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي
يكون باداء الفرائض مساو فيهما واما القسم الثاني في الحكم وهو الذي يعرف حكما متعلقا
بشيء اخر فالشيء المتعلق اذا كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان كان
مؤثرا فيه على ما ذكرنا في باب القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة
فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فان كان مما يدل على وجوده
فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما
قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي بانه ان كان اي الاقرار ركنا

يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما تنتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد
شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن اذا عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظيره في
الانسان فان الرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه
ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير
العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما
كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فهذه ونحوها مقارنة للمعلول كالعقلية
وفرق بعض مشايخنا رحمهم الله بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا ان المعلول يقارن
العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي
واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة
اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما
على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط اي في اخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه
علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى يصح
تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالمكفر
قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت وهو مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من

من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال
المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد اي الاولاد متصلة في زمان التوقف
للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب
لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها
الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل
الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب
حتى يجب صح الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة لانه في اول الحول علة
اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء
وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى
وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير شبهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء
ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فكان
ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا
الى شرط يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب
حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم
عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقية لكان النصاب

والثاني اذا ثبت يعطيها ثبت من اول
حتى لا يتخلل الزمان بينها وبين الحكم
صح

سببا حقيقيا فاذا كان للتاثير شبه العلية كان للتخلف شبه السببية وكذا مرض
الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى اذا رجع ضمن وكذا الكل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه
في ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب
من حيث انه يتخلل بينه وبين الحكم الوسائط واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة
اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فانهما علتان اسما
ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف
والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا
حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشرى القريب فان الشرى علة الملك
والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة
اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شرى القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم
غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام
فخر الاسلام العلل المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج
من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة
ولا التاثير ولا الترتب لم يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا
يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر
وان وجد اجتماع بين الثلثة فقسم اخر فتحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة

المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد فيها مشابهة السبب كالاجارة ونحوها
وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشرى
القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شبيه بالسبب واما ما له شبهة العلة كجزء العلة
فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس
واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت
الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند
الشرى فان نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشرى ويضمن اذا كان
شريكا عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله
والخلاف فيما اذا اشترى بائعا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والعذر
لابي حنيفة رحمه الله ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر
جهله وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اي العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي
القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه
بخلاف الشهادة اي اذا شهدوا احد منهم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة
بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء
وهو يقع بها واما اسما وحكما وهو اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه
كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل
والمس والنكاح مقام الوطء اي المس والنكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت

القريب والظاهر الشرا صح

التب ووة المصاهرة اما فى النكتة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور
او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها فى قوله انه اجنبي فانت
كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء
والداعي الى ذلك اى السبب المخصص لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام
المدلول احد الامور الثلثة المذكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى انه اجنبي
وكما فى الاستبراء واما الاحتياط كما فى تحريم الدواعي فى الحرمات والعبادات واما دفع
الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة
ان فى دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها
محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فى السفر و
الانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج
لخفائهما وبتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء
الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما بقي الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما
فالقسم الذي ذكره وهو ماله شبهة العلية لجزء العلة يكون هذا القسم بعينه الا علة
اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالقرابة مثلا ان كان
مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما اراد والعلة
حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد
ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة

مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى
سوقها وهو السبب فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق
الدابة ونحوها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب
القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الخ
لانه بحواله المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان
لم يكن مضافة اليه فالسبب سبب حقيقي اى العلة مضافة الى السبب كان يكون اى
العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمة
الدال على مال سرقه وعلى حصن فى دار الحرب اى لا يضمن الدال على مال سرقه
الث رق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين
السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق فى فعل السرقة والغازي
فى الدلالة على حصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اى
ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال انا حرة فتزوج بهذه المرأة فانها حرة فظهر انه
فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل والولي على هذا الشرط
ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببا لان المودع
انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت باقتضائها
الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن
بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن

اي سبب حقيقي صح

لا يضمن

بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل
او قبل الافضاء لم تقرر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على انه ازالة الامن
سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا
دل رجل سارقا على مال المسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس ايدي
فدلالته لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم وهو في ولاية صيد سلطانا
ليسد للدافع فهو جواب لا يضمن لانه يتخلل بين الشيء وهو دفع ومنه اي من
فهو الوجه وهو التعرض بالبعد عن الدلالة على
السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة
للتطليق والاعتاق والنذر كما ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار
فعبده حر وان دخلت فلله علي كذا الجزاء مستقل بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع
الطلاق والعتق ولزوم المنذور لا بمعاونته لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود
اي لان هذه الامور لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين
بالله للكفارة اي ذو الكفارة يجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلا الى الكفارة فلا يكون
سببا لها حقيقة بل سبب للكفارة مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق
الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير لا باعتبار اليمين الايجاب الثابت علة
حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رحمه الله
هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي انه قال لاجنبية ان

ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم
الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث كجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا
المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا حتى يتبين في
ان التنجيز يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يبق الملك
والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لينصح التعليق شرطا وجوده في الحال لترجح
جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل صورة
المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع
الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق حتى يقع الطلاق هو يقول انه شرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق وموضع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له
الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك كما ان تزوجتك فانت طالق كان الملك
قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان
دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط
وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط
بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال

التخيير الى القبيح وبين الحكم فعل فاعل مختار فان سقط
وهو قصد القبيح فقد نفسه لانه لم يتخلل معنا كفعل
عن يده بمجرده ضمن الانه لم يتخلل بين السبب وبين الحكم فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع
صح

المعلقة ربا

الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع
الطلاق الثلث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة
الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
فالغرض ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي
الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان لكون مانعا من الغصب
فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال المحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق
زوال المحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث
لانه يمكنه الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف
صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا
النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمراة اجنبية عن الزوج
في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الشرط وكان الملك عنده
فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات الشبهة
تلك ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء
شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان الكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما
كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب

فيكون للجزاء

يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية
النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية
ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب
فلدفع هذا الاشكال قال الا انه الغنى لا يكمل الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم
الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا
وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
واما الفطر فشرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن انما لا تنزاع الحكم عن
السبب اولا ان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد
والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف
الرأس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة
ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب عن سؤال وهو ان الاضافة اية
السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضتا فطا ونحن نتمسك على سببية الرأس
بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب
مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي قوله عليه الصلوة
والسلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض

وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان
العشر جزء من الخارج في شبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي بسبب الارض
النامية الا انه النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود
والعقوبات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وللكفارة ما تنسب اليه من امر دائر بين
الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم وللاختصاصات الشرعية
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا
لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة
ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان
العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكر في
القياس يخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقي كالشهادة
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها كالمرأة التي

يعتبره المطلقة وتعلق عليه
تصرفاته اما بكلمة
الشرط

اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس
بمنزلة الشرط الحقيقي بل لا يمنع الحكم بدونه

التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم
واما شرط في حكم العلة فهو شرط لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود
اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
كما اذا شهدت بان الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت
نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود
التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو
حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي
بعتقه ثم حل فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعتق
ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة حقنا القاضي وانما
لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع
الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت
العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق
بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود
الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في انه هناك شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها والشرط وهو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من
السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين اثر العلة لا تصلح لاضافة

الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي والمشي مباح
فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان
فيما اذا حفره في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع بنفسه واما وضع الحجر واشراع
الجناح وحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد غيره
فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط متاخر عنها وكذا اذا فتح باب
قفص او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا
على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان الزق فان النفار طبعي للطير
كالسيلان للمائع لما انه هدر في اثبات الحكم لانه قطعه عن الغير كالكلب يميل
عن سنن الارسال فاذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له
اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو
متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط
اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى
اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا يطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رحمه الله
صورته انه يقول لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك

الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول
واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار
مثلا وههنا علة الزنى لا يتوقف على احصان بل يحدث متاخرا اقول ما ذكروا
وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات ونحوها كالوضوء للصلوة والطهارة الثوب والمكان والبدن
لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن
وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس
بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما
حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع
حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات
فاما ما هو متاخر اقرب مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر
عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي
هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط
علامة واذا لم يكن الحكم مضافا الا اليه في حكم العلة فيمكن انه يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان

لكنه نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم انه كان الاحصان
علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال
مع النساء فان قيل هو انه يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم
زنا ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكر انما الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع
النساء انه الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا
اذا شهدا على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيه الشهادة
على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة
الكافر قلنا الشهادة انما خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في
عدم القبول فان العقوبة لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء فيها لا انه تثبت
العقوبة وهنا لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود
عليه وهو تكذيبه ورفع الكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء
تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكافر بالعكس فانها لا تصلح
على المسلم فهي يتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر يتضمن في هذه الصورة
ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك
اي لا يصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا بالتكذيب ورفع الكاره
وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة يجوز ان يثبت بما لا يثبت به
العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة يقبل من غير فراش اي في المبتوتة

المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش وبلا
اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي
في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة
في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش الذي بقي فيكون الانفصال
علامة للعلوق الذي بقي وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب
ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد
احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا
علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها في حق اي في حق الطلاق عندهما
لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط
لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على انه هذه حجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المراة حجة ضرورية لا تقبل
الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو
الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما في
شهادة المراة على بكارة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة
لا تقبل في حق الرد وانه كان مقبولة في حق البكارة والثيابة فلذا يحلف
البايع وقال الشافعي رحمه الله الاصل في المسلم العفة فلقذف كبيرة

ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة
البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون
العجز علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى
على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله
وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق
العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى لا يحكم
اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا امر ذهنى
اقيم الجلد قبل العجز بما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى
يحكم بسبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف
وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف
قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة
لله تعالى وهو اى القذف لا يحل الا انه يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن
من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاضى شهادة القاذف
والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح
حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا فهو غير تقادم العهد
بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويجلد الزانى وان تقادم العهد اى اذا اتى بالبينة
على الزانى بعد ما جلد الرامى لكن بعد ما تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة

شهادة الرامى ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد
صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود
حسى وماله وجود اخر شرعى فالاول بعد انه يكون متعلق حكم شرعى اما ان
يكون سببا لحكم اخر كالزنا فانه حرام وسبب لوجوب الحد وكالاكل والشرب
ونحوه وكذا الخ كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك وكالعقد
اى المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسى كالزنا والاكل وماله
وجود شرعى مع وجود حسى فالمحكوم به لا بد انه يكون متعلق حكم شرعى فبعد انه
يكون كذلك لا يخلو من انه يكون سببا لحكم شرعى اخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول
ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق حكم شرعى وسبب لحكم شرعى اخر كالزنا فانه
حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق
حكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلق حكم شرعى فلان الاكل
تارة واجب واخرى حرام والثالث ماله وجود شرعى وهو متعلق حكم شرعى كالبيع
فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى وهو متعلق لحكم شرعى وليس سببا
لحكم شرعى كالصلوة والوجود الشرعى يحب اى كان وشرايط اعتبرها الشرع
فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الثابتة يسمى صحيحا
والا فاسدا اى ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد
اى الاركان والشرايط يسمى باطلا فالفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما

لم يكن

او سبب لحكم شرعى ص

الشيء المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت
الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او
ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى
فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به
والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى انه تركه مع القدرة عليه
لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا واما عند
البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء احكام الدنيوية وهو اصل في حقها
اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية انما قال هذا ليصح ايمان المكره في حق الدنيا
ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن
يبقى لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين المؤنة والعقوبة
لا يبطل بالشك على انه الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة
كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكنه يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم وعند
ابي يوسف يتضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها من كل
وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيتضاعف اي العشر اذ هو اي المضاعف
اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر بالخراج

الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رحمه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة
من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيتضاعف الفاء للتعقيب وهو يرجع
الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال
فيتضاعف اذ هو في حق تغيير الجملة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف
امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت
باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس في قوم باعيانهم لانهم تغلب الطائفة
كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم
وحق قائم بنفسه اي لا يكون في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة
كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير والبالغ اي ظهر تقصيره فيجزئه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت
حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ووضع الحجر هذا اذا رجع لانه اي حرمان الميراث
جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب
كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل وعلى الصبي اي لا يجب الكفارات على الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في المسبب والصبي لانها
عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات
على الكافر لان فيه العبادة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الكفارات الا كفارة

الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا
كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالب فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر
ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة
ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا المتلبس فيه شبهة الاباحة فينبغي ان يكون كفارة
الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى
صاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى
المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة
وبما انه قاصرة
وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا
وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة
اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة
كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي
المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وتقرر ان اليوم من شعبان
فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وتسقط
اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق
العباد فالتي منها خالص وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف واما اجتمعا
والثاني غالب القصاص واما حد قطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه
الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فخلف الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار

الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام
الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء
الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعا ثم تبعية اهل الدار
او الغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا انعدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم كذلك اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون
التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده
خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله عند العجز بقدر ما يندفع
به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي رحمه الله فيمن على
خبر لم يجوز في اناء فيه نجس مع طاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته
ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت
العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق
لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط
الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح
للغاسل وعند محمد وزفر رحمه الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي
صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب
الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان

الاصل ليصير الشيء منعقدا له ثم عدمه لعارض كان في مسئلة مس السماء بخلاف

الغموس والله اعلم

باب المحكوم عليه وهو المكلف

ولا بد له من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه من اوائل المخلوقات وكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية بهذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخ في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله هذا الجوهر وقد قال عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه

قوله نور اي قوة شبيهة بالنور وانه يحصل بها الادراك يضيء به اي يصير واضحا بادي النظر الطريق يبتدأ به

انه من اول المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن فهي الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون الادراك الحسي بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى متخيلة ايضا

هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا نتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا
بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم
ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما يتعلق
ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل
بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة
وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن
محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا
حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة
واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته
ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق
لكانت عارفة فعلم انه وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل
متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس
ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية
بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة فقد رجا من النقصان الى الكمال بواسطة
كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وازدياد
استفاضتها بانواره واستفادتها منه ثم آثاره في القابلية المذكورة سبب لحصول
العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على

تبع حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشرع
بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي
هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد
سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة
الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة
في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان
لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا معذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يجوز ان
لم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو
مبني عليه اي الشرع على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا يعرف شرعا
بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا
العقلية والوهمية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما
ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في
زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعري والمعتزلة
امرين احدهما المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح

وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها
فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته
بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه
يتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال
فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي
العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب
وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد
العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة اي غفلته
عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها فان لم تكن تبعا فانها لم تدرك
المدة المذكورة فلم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكنها ان توجهت
علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل
التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الذي من اي لا يكلف
قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يضمن قاتل ان مضى ولو قتل
بعد التجربة فانه لم يتوجب عصمته بدون دار الاسلام **فصل** في الاهلية
ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة
العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى
واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم

خلافا للمعتزلة

الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني
ادم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى واشهاده عليهم ودليل على انهم لو اخذوا
بموجب اقرارهم فهذا حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم
من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
وقد قال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون
الخير والشر الى الطاير بطيرهم (?) فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا
يتشامون فاستعير الطاير لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله
تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه
ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه
ابدا فدلت الاية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله
في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة
او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية
الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الايات الثلاث
ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به
اهلا لماله وما عليه ولا دليل في هذه الايات على وصف يصير به اهلا
لماله لكن المقصود هاهنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات
المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لماله فكثيرة

وبه يعترفه (?)

منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا
ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصودة بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما
وعوضا يجب اى على الصبي وهذا عنهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة
القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض
لا صلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان
عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما حصل ولا الاجزية
اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب
المحكوم به وهو قصر كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان
الصبي سبب للعجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة
فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية
القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو
ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض

الحائض والحيض ينافيها الطهارة لكنه في حق القضاء في قضائها حرج فيسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج فالاداء محتمل اى يحتمل ان
يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منهما اى
عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف وهو القضاء والجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم
(اى يسقط اى الاداء)
لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية فقاصرة وكاملة
وكل تثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة
واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل
القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير
المعتوه فما تثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله كالايمان وفروعه يقع من الصبي
لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا
عشرة واما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو انه يقال كيف يضرب والضرب
عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي
اهل للتاديب ولانه اهل الثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا
بحجره اى بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم
اداءه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى الكفر
لا الى جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي

اى ينتقل الوجوب الى الخلف

[illegible] عليه السلام

لكونه ضررا يلزمه انه لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا
الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان
الى الكفر الآخر لا الى الاسلام وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة
الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا
بعد اضرارا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب او تصرفات الآ
لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل بالله
على فحش رويته فيلزم احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات
امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا
لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية
في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت
وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها
يلزمه تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين
وان كان لا يلزمه بتصرفاته العبارة قصدا واما حقوق العباد فما كان
نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور اي
الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب اجر المثل استحسانا وفي القياس
لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان انه عدم الصحة كان لحق
المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر

الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى انه تلف فيه يضمن
اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب
لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا استحسانا الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين
والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة
ان لم ياذن الولي لان في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى ادراك المضار
والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة اي ولا يصح مباشرة الولي الطلاق
والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي
دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه ضبط الحقوق
والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي
وحال ان العين ربما تهلك فيضمنها القاضي لتلزم ذمة المستقرض ويأمن
هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن
حيث يدخل الثمن في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر
يصح بشرط راي الولي لانه اي الصبي اهل الحكم اذا باشره وليه فكذا اذا باشره نفسه
براي الولي فيحصل بهذا اي بمباشرة الصبي وبراي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة
الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي التصرف

الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق

ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش

من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش

ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك

اصيل وفي الرأي اصيل من وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون
وجه

وصف اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نايب الولي واذا

كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت الشبهة

النيابة في موضع التهمة وهو انه يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها

اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله

ثم هذا عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي رأي

الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من

الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث

قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون

الناس اي يمدون الكف سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا لان في

اثر الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام

حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث

وفي الوصية ابطال للارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا

نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق

البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا

للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع في البالغ وان كان ضررا

كالطلاق فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية

فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج

العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة

ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء فسقط الوجوب

لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الذمة

فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله هذا

اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ

اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ

وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من

الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة

بان تزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوة ستا

وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وعند

ابي يوسف اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه

فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا لسؤال

سماوية [illegible] الصغر والجنون والعته والنسيان [illegible] والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت [illegible]

وهو نعدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر
والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر من الاسلام لانه نفع محض فلا يصح
الحجر عنه فاجاب بانه عدم صحة ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله
فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا للابوين
واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول
فصل الاهلية وهو قوله بحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا لانه يجب لمطلبنا
انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو من الاقوال فتتقيد عبارته
ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدء
الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي
الصغر فتعين بالعوارض على الاهلية هذا الصغر اي حالة لا يكون لازمة للانسان
ويكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف
ولمعرفته تعالى فالاصل انه يخلق على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه
وهو ان يكون من مبدأ فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر
حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل انه يعقل كالمجنون واما بعده
فيحدث له ضرب من اهلية الا ان لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان
فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن التكليف والعهدة

والعهدة ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان ولا يحرم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما تنافيان
الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا بعد جزاء انما قال هذا لان
الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزي
بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالنص فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان
بالكفر والرق لان حرمانه بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببية الكفر وعدم
الاهلية في الرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا
الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر الى زمان الا في زمان افاقته كما يؤخر
في الصبي الى زمان بلوغه يعرض الاسلام كما لا يؤخر على ولي المجنون بخلاف الصبي
فالفرق انهما اي المجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه
انه في حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا لا في حق العباد وهو ما انه يقع فيه المرء
بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بانه
يدعوا اليه الطبع كالاكل في الصوم او بحرج انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة
والا فلا ليس بعذر بخلاف الاخرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب
الوجود ومنها النوم وهو ما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية

اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده
فلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل
عبارته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير
الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد
واذا قهقه لا تبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى
المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب فهو
ضرب من المرض لم يعصم عنه عليه الصلوة والسلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا
لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات
الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف
سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم
الاترى ان التنبه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء
فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او
راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا
من فوت سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافات الاغماء تماسك
اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم
كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا
في الصلوة يمنع البناء وهو غير القياس لا يسقط بشيء من الواجبات كالنوم

كالنوم وفي الامتحان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد
على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه لا يندر وجوده شهرا او سنة
ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في
البقاء امر حكمي يصير به المرء عرضة للتملك ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي
حتى ان اقر مجهول النسب بنصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه
وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزية الرق وكذا
الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض عتق الكل عندهما وعند
ابي حنيفة رحمه الله يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في
حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر
العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس
ثم زوال حق الله تعالى يتبع حق
حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد
الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري
ولا يصح منهما الحج اي من الرق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لان الحج
المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا
ما استثني في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد
والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره
بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقربها الماذون او المحجور

اذ ليس فيها الا القطع وبالقايمة من الماذون والمال المحجور فيقطع عند ابي حنيفة
رحمه الله مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله لا يقطع مطلقا وعند
ابي يوسف رحمه الله يقطع في حق القطع دون المال ولانتفاء كمال الاهلية الكرامات
البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت
اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
اي اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او
تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخذ الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف المحل في حق
الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء
كما سبق في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا يحل
اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فتكامل وعدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع
المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فقلنا اعتبر مالكية
الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد
الناقص يلزم انتقاص النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية
لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن

صح كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان وقد روي ان للحرة يومان وللامة يوم

وعن دية الحر شيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم
واما المرأة فهي اهل لكن لاحدهما وهو المال دون الآخر فينتقص ديتها اعلم
ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح
والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته
ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا تنصيفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء
عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمة عشرة دراهم واما المرأة الحرة فانها
تملك الاموال الثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا
وقد وقع على هذا التقرير في خاطر اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص
بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو في باب الازدواج اي لو كانت العلة
لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب انه لا يختص بالدية بل يكون مطردا
في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا و
والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو في الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو في باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم
لما ثبت ان النقصان في ديته عن دية الحر ليس ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة
لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية
فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف
والحال حتى انه الماذون يتصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعي لا بل

لهذا الحكم

هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا
يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة
لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة حتى يجب
له قضاء ما يجب في ذمته واد في طرق اليد على انها اي اليد ليست بمال حتى لا يكون
الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه
مالا وهو الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هو الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك
الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص
المالك بشيء منقطع طمع الطامعين والا افضى الى التنازع والتقاتل ونحوه
فثبت ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد واما ملك الرقبة فانما ثبت
ضرورة الكمال لملك اليد فبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان
مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود ولان المقصود الاصلي هو
ملك اليد الحاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس
مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة انه ثبت شرعا
واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته
لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته

اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود ولذا تملك
اليد في مسئلتنا فاليد ثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام
العبد فان الاصل انه يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون
في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل
في شرى الوكيل ومن بقاء الاذن في مسائل مرض المولى عامة مسائل الماذون
اي الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فيما بين الصورتين وهما مرض
المولى عامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته انه الماذون انه تصرف
في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا ولو
لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لانه جميع المال فهو في
حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من
جميع المال فهو حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما اذا
اذن العبد الماذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول
لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني
وكذا اذا مات الماذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء
الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له
التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو
معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من فحواه وهو معصوم الدم

بناء على الاسلام وداره فيفضل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد حتى
ما قلنا في الحج اذ منافعه ملك المولى الا ما استثني فلا يستحق سهم الكامل وينافي الولايات
كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون
فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما
في شهادته بهلال رمضان فان الصوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة
الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في
جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان
ما ليس بمال بالصلة والعبد ليس اهلا بل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية
في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق
المجني عليه فيكون التلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وهدر الدم مما لا ينبغي انه
فيوجب حق المتلف عليه بصيرورة رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير
عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما
يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس باهل لان
يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة
عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عتق العبد لئلا يفوت العبد
صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء
لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي

ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان
الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي
اهليته لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت
وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت
العجز وهو يرجع الى الموت والعجز فكان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض
والمعنى ان الموت علة لان تقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو
حال عن قصد فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يعلم انه مرض الموت
الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يتعلق
به حقهما فقط اي في حق الغريم والوارث وهو في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح
بمهر المثل فهو مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج الى
النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق بسببه حق الغير واذا لم يتعلق حقهما
بمهر المثل لم يمنع الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل
تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق
يصير كالمعلق بالموت اي لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الوارث في منع السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن
الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حياته في القليل

ليعلم ان الجور تركه ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ قوله نسخه اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى
نسخه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث صورة بان
يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين
لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى لا صورة لان صورته صورة
الاقرار وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية برديء منها وتفوت الجودة عطف على قوله بطلت اي في حق الوارث
كما في الصغار اي انه باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم اي في
حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة
القيمة ولو خص المريض بعض الغرماء بحق شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد
الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من
الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط
في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق حقهم بالتركة من حيث المعنى فقط
بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية لا بالصورة
فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يملك نقض

في حقه

نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى والمالية حتى يجب السعاية في الكل
اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال ان لم يستغرق فيكون بمنزلة
المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية
على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على
المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية و
معتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت
وهو عجز كله والاحكام ههنا دنيوية او اخروية اما الاول فالكل ما هو من باب
التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين
يبقى ببقائها كالودائع لانها اثر الغرض المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد
الذمة الا ان ينضم اليها ما يؤكدها مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا
عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل وان كان الدين
مضافا الى سببه صح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا
ما شرع صلة كنفقات المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له
لحاجته فيبقى ما يقضى به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه
ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب
عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة

قلنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت المالكية بعينه في باب الكتابة وهو جواب
سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء
حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة
للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يلزم بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له
الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والملحق
فيبقى عقد الكتابة ببقاء المالكية بها والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا او ثبت
الارث نظرا الى الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت
عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة نقضا فيما لا يحتمل الفسخ كتعلق العتق به
اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعلق العتق بالموت وصية والموصى له
خليفة للميت في حق الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان
لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن بيقين قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت
انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة
فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة
فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم
لان تقومها انما تسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس
ما كان قبل على هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه

اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية فلذا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف
العكس لان المالكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح
حاجته كالقصاص لان القصاص وجب عقوبة لدرك الثأر عند الشفاء الحيوة والميت
لا يحتاج اليه بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح
عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا
ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص
غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي
القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت صرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فنوعان من نفسه واما من غيره
اما الاول فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد
ما وضح الدليل غير ان الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم
مثلا باطلة فلا يجوز تبدله بحكم العقل اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع
الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمل مدافعة للتعرض فقط عند الشافعي رحمه الله
اي ديانة دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد
الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله هي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع
في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
لهم شيئا ولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج ترتيب الله تعالى العبد

العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فهو
تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع انه الطبيب
يعرض عن مداواة العليل عند الياس وصورة التخفيف والامهال لانهم
في زيادة ارتكاب المعاصي وفيه توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام
امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال
الله تعالى نوله ما تولى الاية فثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الخمر
والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى انه وطي فيه
اي في نكاح المحارم ثم اسلم تكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان
القذف فعند ابي حنيفة رحمه الله ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد
قاذفه ويجب بالنفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام
الزوجان كافرين الا انه يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر حتى تم
وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس
من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان
ديانتهم يصلح دافعا للتعرض ولا دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في
الاحكام التي يصلح ديانتهم دافعة لها لا اثباتا ولعم دليل الشرع في تلك الاحكام
عند تلقاء اذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لانه

من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه
هذا جواب اشكال على انه ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا
على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هذا
لكن كقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب
نظر وهو ان قولهم ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به
ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحا بل المراد في
معتقدهم وان كانت باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة
من الشرائع فان حل كان في شريعة ادم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في
شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوسي ذلك وارتكاب اهل الكتاب
الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة
في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم
غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا
قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف
والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجة لا يرث بالزوجية اعلم
ان الحكم في المقيس عليه وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم
وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاول
والفرع لكنهما متحدان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير

متعدية قلنا يثبت بديانتهم تقوّم الخمر على ما كان قبل الا دفع
دليل الشرع ثم هو ان التقوم شرط الضمان لا علة وكذا الاحصان اي
احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما
ان اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما
يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا
الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة
فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها انما تاكد وانما
نجبه فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر
جواب عن القياس الاخر المذكور وهو فرضه كما في مجوسي وتقريره ان
ارث البنت التي هي زوجة ضرر بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجة
فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم انه ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة
رحمه الله اما على قولهما فكذلك ايضا ان ديانتهم دافعة للتعرض والدليل
الشرعي في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا كحل وتقوم
الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت
ببطن واحد ان نكاح المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام حكما ضروريا
اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان
نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم عليه السلام وكانت

ان اعتقد

وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان
يزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين التوامين حراما ولاشك
ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدان من بطنين مخلوقان
من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون
كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعد لم يحل الا في الاصل ان الاصل في نكاح
المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت
لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو
الحرمة في نكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم
ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة ان سلمنا ان هذا النكاح صحيح
في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله
وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى
قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين
المذكورين ونفي الحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول
فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول
يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف

خلاف ... اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا في نكاح المحارم

يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب كالميراث
او لو وجبت بتغير الديانة معتقدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف
شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل منقوض بتعميم نكاح المحارم ولو نها حكما [illegible]
في حقهم والجواب ان جواب ابي حنيفة رحمه الله في النفقة انها لدفع الهلاك
فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم معتقدية بل [illegible]
دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون
متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا
ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب
بقوله وغناها لا يدفع اي جهة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكره اي
لا يصلح عذرا او هو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه
اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة
لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول
ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه
جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه
الا انه يكون له منعة تسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم
الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث
موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا عن الارث وكذا ان قتل عادلا اي

اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة
عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يملك
ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه
حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول
بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض والجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه والقضاء بشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي
فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه اذا وجد لوث
اي علامة القتل يستحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند
الشافعي رح واما عند مالك يقضى بالقود ان كان الدعوى في العمد وهذا قول
الشافعي رح وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا
وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث وهو ان الجهل
ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا
للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على الوجوه
المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب

على مذهب سعيد بن المسيب

والسنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم
العصر به اي بالوضوء ذاكرا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى
الظهر بناء على اليقين ذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله
بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه ذاكرا صحة ظهره وهذا زعم
بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب
عنده هذا اذا كان زعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت
اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض
الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
ذاكرا صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة
بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم لو قضاها وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على
غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد رحمه
فانه عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم والفقيه خلاف زفر رحمه الله
فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة
فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا
صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لانه زعم مخالف للاجماع والمسئلة
المستشهد بها هي الاولى لا الثانية فاذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر

الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره بالحجم فاكل عمدا فلا كفارة عليه لانه
قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة
مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة الاولى بعد ومن زنى بجارية امراته
او والده فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في الحد حتى
يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة
بهذه الشبهة وان كانا يثبتان في الوطئ بالشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا
فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا انه زنى هو
اي حربي اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام
في جميع الاديان او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار
الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد
واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من جهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع
وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا
بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل
علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت

المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله
فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون مال الميسر اي بعد
التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا اما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ
فمن جهل منا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمران وتيمم وكان الماء موجودا
لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح
اي على الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو
باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل
بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة
المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل
وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم
بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع
الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها
لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا
علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى

لا يبطل

لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق والبكر اذا
زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها
رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلايل الشرع يجب ان يكون مشهورة
في حقها فيكون الجهل لا عذر وفي حق الامة مخفي لان خدمة المولى تشغلها عن
التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ
والامة دفع زيادة الملك هذا فرق اخر بين الامة والبكر يعني ان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد
بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل
عدم اصلا يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل
البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسايل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء
حتى يشترط القضاء ثم لا جهة لتفريع على انه فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام
ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر
المضطر والسكر للدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة والشعير
والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما
بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل المثلث

فائدة

بشرط انه لا يسكر به يعتبر كان سكر بالمحرم فيحد به اي حد السكر من المثلث وهو ان
العنب المطبوخ الثلث وهو ان سكر بالشراب المحرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب
لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب يتعلق بحال السكر
فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح عباراته وانما ينعدم به
القصد حتى انه لو تكلم بكلمة الكفر لا تحرم تحته لعدم ركنه وهو القصد كما اذا
اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد
واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد
حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل كالقصاص والقذف
وغيرهما او باشر سبب الحد يؤخذ به لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام
اي حد السكر المراد به حالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رحمه
انه لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان يراد باللفظ
معنى لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه انه
يشترط باللسان فلا يعتبر دلالة اي دلالة الحال لانه يجري المواضعة قبل
العقد بانه يقال انا نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي ذكر الشرط
وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي انه يتقدم المواضعة ثابتة على العقد
وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل
اختيار الحكم والرضا به فيجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيها اي في الاختيار

الاختيار والرضا وهي ثلث من الانشاآت اي انشاآت والاخبارات او الاعتقادات اما
الانشاآت فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارات فاما
ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بانه يتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد
اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لان الاصل
وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين
لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا
بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فينعقد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فينعقد
العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض
فاما اجازه في الثلث جاز اي ان اجازه في ثلاثة ايام جاز عند ابي حنيفة رحمه الله
اي فينقلب جائزا كما في خيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد بالاجازة
بالثلاثة فمتى اجازه جاز البيع كما في خيار المؤبد لان اجاز احدهما لان الخيار
الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلاث
وان اتفقا على انه لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما
بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند
ابي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى من الاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به

انه لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما لم يكن
على ان المواضعة اسبق قلنا الآخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة
ان ثبت لان احدهما لم يبق على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان
لم يذكرهما احدهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى
احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء ففي الاصل لابي حنيفة يجب ان يرجح عدم الحضور
كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما انهما تواضعا على البيع بالفين على
ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله
يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة
الرابعة صورة المواضعة في
هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد
وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى
بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان
اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد
كما يقال في المتن واما انهما تواضعا على ان الثمن جنس آخر والعمل بالعقد
اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة
العقد ممكن ثمة لانهما والهزل باحد الالفين ثم شرط لا طالب له فلا يفسد
انما قال ههنا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر

في قدر الثمن والبناء ثم الرابعة صورة ابو حنيفة في نفس العقد

بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على انه يحمل حملا خفيفا
كذلك لا يفسد العقد لعدم المطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الشرط
في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب حفظا للمواضعة
وعدم المطالب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله
فاما انه يحتمل النقض فقوله واما انه لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولانه الهازل لا يحتمل
التراخي والرد فلا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على
الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع
ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انهما لم يحضرهما او اختلفا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن معقود
بالايجاب فيترجح به ايجاب الثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا
على البيع وان في جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر
المثل اجماعا وعلى انهما لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله مهر المثل لانه
الاصل وعلى رواية محمد رحمه الله يبطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في

رضي بالسبب دون الحكم وحكمه
الاسباب صح

المواضعة في قدر المهر على ما ذكرنا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في
المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلذا بطل المسمى ووجب
مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل **ومنه**
ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا
في الكل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف
وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على
المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها
عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة هكذا في مسكين على كلا المذهبين
وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان الخلع والعتق على مال
والصلح عن دم عمد يجب عندهما بالطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق
وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت المال ضمنا
لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف
على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة هو كالسكوت لانه لما اشتغل
بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد التسليم
باطل لانه في معنى ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة

ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم
هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما
يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون
مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى
كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه
استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
وفي الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان
كما في الاكراه **ومنها** السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من
وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل واما قال من وجه لان التبذير
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر
بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها
في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة
او مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع

ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس
رشد منكر لا يتخلف سن الخمس والعشرين عن مثله الا نادرا فيسقط حق المنع وهي
خمس وعشرون سنة لان اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا اثنان وعشرون
سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر منع نفاذ التصرفات القولية
لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان
اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن غاية فعل
السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه
وقياسا عطف على قوله حقا لدينه على منع المال وانه صحة العبارة لاجل النفع
فاذا صارت ضررا يجب رفعها وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء اذا لم يحجروا يسرفوا
حتى ركبهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل انه يشتري جارية
بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في
بخارى وقصته انه دخل في يوم في سوق النخاسين فنظر جارية بلغت في
الحسن غاية يعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك
قوت يوم فضلا عن انه يملك ما يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض
خلانه ثيابا فاخرة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس
وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب

مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة
الحمل نصف سنة فيكون ان اقل صح

صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس
بحضرة العدول ورجع الى منزله مقبلا ببهجة وسرور واورد العواري الى اهلها
فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ يتيف عشوته
وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ماله بتبذير غير جائز وعند ابي يوسف
رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وترك الجواب
عن علم صادر عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له
فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن الحجر السفيه بطريق
النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية
نعمة اصلية واليد زائدة فبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يلحق في كل حكم الى من كان في مخافة
اليه نظره الصبي والمريض فما عمله المحجور بسبب السفه عندهما انه ولدت جارية
فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد وان مات كانت
حرة لان توفير النظر كما في ان يلحق بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك
لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون
اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته
ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور
ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه

ويحيل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض
فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم
ملحق بالعبد واذا لم يكن على المحجور عليه شيء لا يلزمه بعد الفك شيء من سعايته فيبقى السعاية لجواز
على العبد للبايع م وهذا الحجر عندهما ح اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر م
انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه ح اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد
رحمه الله ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله واما بسبب الدين بان يحجر
ان يلجئ امواله ح التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيعه او اقرار فيحجر عليه لانه
لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها مفصل بقوله فيحجر واما بان
يمتنع من بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر م ومنها السفر
وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف
بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه
لا واتمام الصلوة عند الشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط
لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر ولانه حد النافلة فلا يتصدق على الركعتين ركعتين ان قطعتين وتسمية
الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة واعلم ان
ثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اتصل السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب

المواضعة

ركعتين

الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا اصبح
المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير
السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان
افطر لا كفارة عليه ح اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة م واذا
افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض م والفرق بينهما ان الصحيح
اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة
لانه تبين بوجود المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض
السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري م واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة
المشهورة وان لم يتم السفر على السنة المشهورة ما روي عنه عليه السلام واصحابه
رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافرين لما خرجوا من العمران والقياس ان لا يثبت
القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس
لما روينا م ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة
الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي
نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر م وهذا رفع اي نية الاقامة بعد
ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع م وسفر المعصية يوجب الرخصة
وقد مر ذكره في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق
والسرقة معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل عيره

فينقطع عليهم قضاء الشرع بهذا الشرط لتعذر غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عجز جاء
بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تع غير باغ
ولا عاد اى فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق تمسك به الشافعى
على عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية فجعل قوله تع غير باغ حالا من قوله فمن
اضطر ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من الاكل فمعناه
غير طالب للميتة قصدا اليها ولا الاكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل كلها
دافعا للضرورة وللجاد حد مايستجوعه او لا ينبغى ان يتجاوز حد سد الرمق
ولا يعدو ان لا يرفع الجوعة او ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير
ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكن
لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا فى سقوط حق
الله تع اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل
ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر
فى حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح
الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجب بالفعل كالدية انما قال
هذا لان مايجب بسبب المحل لا يمكن الخطأ مخففا فيه كما ذكر فى المتن لانه جزاء
مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر
بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد

والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعى رحمه الله لعدم الاختيار فصار
كالنايم ولنا ان دوام العقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج
فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج فى
دركهما تقريره ان الاصل انه لا يعتبر الاعمال الا وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو
وغفلة يجب انه لا يعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوز انه زال الان فيكون نا عذرا
لكن هذا الامر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل من غير
سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة
الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فى جميع الاوقات صادرا عن العقل
بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو فى وقت كما هذا منه فى قصانه دوام
العمل بالعقل وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى اعطلنا عبارات
النايم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المبنية على الرضى كالبيع
ونحوه اذ لا حرج فى دركهما اليقظة والرضى لا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما
فان الاصل ان الامور الخفية التى يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل
عليها مقامها كالسفر مقام المشقة واما الامور الظاهرة فلا واتماد اليقظة
والرضى دفعا لشبهة الشافعى رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام الاعتدال

وغفلة اى اذا كانت صادرة عن سهو صح

العقل لوقوع طلاق النايم ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى
عطف على قوله ويقع طلاقه وقوله واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ
خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي في غيره فالاكراه هذا هو القسم
الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا
معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب
وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب
لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا
اكره على الافطار في نهار رمضان او رخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر
او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار
اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي رحمه الله في ذلك
انه الاكراه بغير حق عذرا شرعا يقطع الحكم عن محل الفاعل لعدم اختياره الاكراه
عند الشافعي رحمه الله اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا
اما انه يكون عذرا واما انه لا يكون واعلم انه اعتمد لفظ الفاعل مقام المكره
بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة بعقيضه
دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم انه لما امكن نسبة الفعل الى الحامل
ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان
الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف

الاتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الزاني ويقتص القاتل
المكره بحق وانما يقتص الحامل المتسبب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم
عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل
لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمة الله فاجاب بان الحامل انما
يقتص بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح
اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه
يتعلق بما ذكر وهي اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب
الشافعي رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا الاسلام الذمي به
اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال
كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ مفسد
الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار
الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بانه
يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الى الحامل والا
اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل
ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا انه التكلم بلسان الغير ممتنع فان كان
اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانا

اي الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم
ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي
اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اي
الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في
الهزل اختيار المباشرة والرضى بها انما ينتفي اختيار الحكم والرضى به فينتفيان اما
الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه واما اختيار السبب فحاصل في الاكراه
مع الفساد فلما كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل مع عدم اختيار الحكم
والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه
ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه فلانه
رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في
الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبوله المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول
المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم
فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة
فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضى بالسبب
ثابت فيه اي في الهزل دون الحكم فيتعلق اي به المال فيتوقف الطلاق عليه
اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من جانبها فاذا خالعها
بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها

جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين من جهته
معاوضة من جهتها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما
ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره سواء لعدم الرضى
وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ان
اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل
فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لانه يلزم تبديل المحل بمخالفة
الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية
على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اذا اكره على البيع والتسليم
فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع ح يصير غصبا والاعتاق وان كان مما
لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف
فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف فيعتق على الفاعل في
المعنى الاول لم يجعل آلة وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا
معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل
لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان
لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصلح انه
ضربه عليه وانفذ فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء موجب الجناية

المحرم

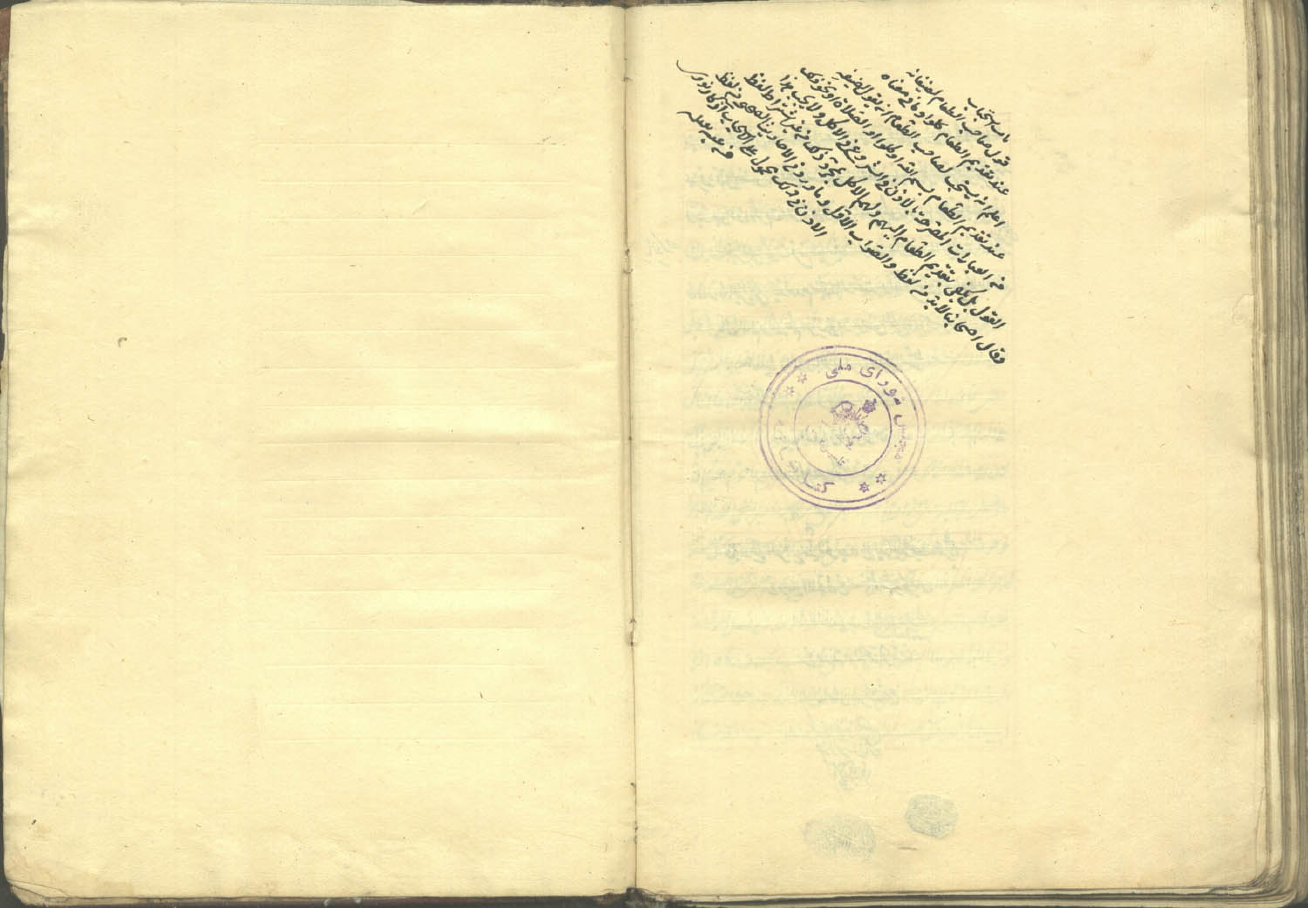
عليه فقط اثر على الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن في الاثم لا يحل حيلة
الة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل الة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما
والمحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا
لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا
كانا سواء لا يحل له ان يقدم على قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره
على جرح الغير بالقتل لا يحل له جرحه لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل
حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا في قتل
معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه عن الغير هلاك فان اكره
على الزنا لا يحل الزنا وحرمة يسقط كالميتة والخنزير والاكراه الملجي يبيحهما لان
لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه حتى انه امتنع اثم لا في غير الملجي اي لا يبيحهما غير الملجي لعدم الضرورة
وحرمة لا يسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا يحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوق الله التي يحتمل السقوط في
الجملة كالعبادات اذ فيرخص بالملجي وانه صبر صار شهيدا ومر في فصل الرخصة
وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا
اكرهت المرأة على الزنا بالملجي رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس
من باب الاكراه على قتل النفس اذ ليس في زنا المرأة قطع النسب اذ لا نسب من

من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس لا حقيقة بخلاف زنى الرجل فانه
بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجي لا تحد بغير الملجي للشبهة
وبحثه هو اذا اكرهت المرأة على الزنى بالملجي يكون زناها مرخصا فينبغي انها
ان زنت بغير الملجي يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل في زناه لا رخصة بالملجي
فان زنا بغير الملجي يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجي وان صبر صار
شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة
تحتمل السقوط لكنها لم يسقط وهما حق الله تعالى
ويجب الضمان لوجود العصمة
والله ولي العصمة والتوفيق

تم تم تم

بالاكراه

قد وقع الفراغ عن تسويده على يد ابو حنيفه عمر [illegible]
في ربيع الاول في سنة ثلث وستين
والالف في بلدة اسلامبول
قسطنطنية
في خدمة [illegible] العز والشرف
[illegible]
[illegible]



شورای ملی